



MACROFILOSOFÍA
DE LA MODERNIDAD



Gonçal Mayos

MACROFILOSOFÍA DE LA MODERNIDAD



Primera edición: abril 2012

© dLibro
© Gonçal Mayos 2012

ISBN: 978-84-615-7529-9
Depósito Legal:

EDICIONES
dLibro

Diseño de cubierta: José Luis Trullo
Maquetación: www.sigraficos.com

ÍNDICE



PARA UNA MACROFILOSOFÍA

Gonçal Mayos

No hay conocimiento grande o pequeño, como no hay ciencia ni filosofía grande o pequeña. Ahora bien, sí que muchas veces hay que distinguir con toda legitimidad entre conocimiento de cosas mayores (por ejemplo las galaxias y constelaciones celestes) que otras, como moléculas o átomos que son mucho más pequeñas aunque quizás igual de complejas. Es en este espíritu que proponemos el neologismo «macrofilosofía», como ya es común hablar en otras disciplinas de «macroeconomía», «macrosociología» o «macrohistoria».

Antes de definir «macrofilosofía» y para aproximarnos adecuadamente al concepto, es muy útil definir brevemente alguno de éstos términos «hermanos». Según Soldon y Pennance[1], Macroeconomía es el «estudio de las actividades humanas en *grandes grupos*, expresándose mediante *agregados económicos* como el empleo global, la renta nacional, la inversión, el consumo, los precios, los salarios, los costes, etc.» (la cursiva es mía). Similarmente,

1. A. Soldon y F. C. Pennance (1983:337) *Diccionario de economía,* Barcelona: Orbis. Un poco más allá comentan Soldon y Pennance que generalmente los macroeconomistas «abstraen el problema de la determinación de los precios individuales y de sus relaciones entre sí, y tratan con índices de precios agregados que vienen determinados por el nivel de gasto global. En el análisis microeconómico, se supone normalmente que las otras variables permanecen inalteradas cuando se analiza una situación individual; este tipo de supuesto no se hace normalmente en el análisis macroeconómico».

Alfredo Hernández Sánchez[2] define macrosociología como el estudio de «los *procesos sociales de largo alcance significativo y temporal*, también referidos a aquellas *unidades, estructuras y sistemas de gran alcance constituyente* de una sociedad. [...] conceptos tales como industrialización, urbanización, revolución, movimiento social, culturalización, socialización; procesos sociales de largo alcance, tales como nación, partido, sindicato, empresa; unidades tales como estratificación social, sistema educativo, sistema religioso, sistema político; estructuras y sistemas». Significativamente cita como ejemplo de macrosociología a dos grandes «padres» de la sociología (y grandes filósofos) como son Marx y Weber, y dos clásicos contemporáneos de la disciplina como Giddens y Luhmann.

De forma análoga, asociamos la «macrofilosofía» a los análisis de conceptos que, más allá de que los haya elaborado tal o cual filósofo concreto, manifiestan las mentalidades o cosmovisiones de amplias capas de la población y durante considerables períodos temporales. Así como la macroeconomía estudia las relaciones entre los valores económicos agregados y los explica a partir del comportamiento de los grupos de agentes económicos, la macrofilosofía estudia los conceptos filosóficos agregados (mentalidades sociales, grandes líneas culturales, ideas «fuerza», cosmovisiones, etc.) y las explica a partir de las circunstancias compartidas por los grupos de agentes culturales.

Es decir, la macrofilosofía se ocupa sobre todo de aquellos conceptos y cuestiones tal y como han preocupado al conjunto de las sociedades y las épocas, yendo más allá de las aportaciones más personales que algunos filósofos hayan llevado a cabo, por valiosas que sean en sí mismas. Aun cuando la macrofilosofía también las tiene en cuenta, de esas cuestiones más idiosincrásicas, vinculadas al genio individual o centradas en detalles y concreciones muy particulares se ocupan específicamente los análisis «microfilosóficos» –por otra parte igual de valiosos.

2. A. Hernández Sánchez y O. Uña (eds.) (2004:846s), *Diccionario de sociología*, Madrid: Esic/Univ. Rey Juan Carlos.

Entre la macro y la microfilosofía hay una continuidad, agregación o superposición muy evidente. Como también se da en historia, economía y sociología entre los análisis «micro» y «macro», pues éstos necesitan de la comprobación y agregación de los primeros, los cuales –a su vez y para ser verdaderamente significativos– necesitan de la guía y marco general que ofrecen los segundos. Aún con más motivo, en filosofía suele ser totalmente necesario partir de buenos análisis micro para fundamentar y justificar los análisis macro. Por otra parte, resulta claro que los estudios macro son muy importantes para determinar claramente el contexto global y el momento evolutivo o de las influencias en que se inscriben los filósofos concretos y donde tienen sentido los microanálisis.

Como puede verse, la relación es de complementación y apoyo mutuo. En absoluto hay que interpretar peyorativamente o, incluso, valorativamente los prefijos «macro» y «micro». No hay ningún tipo de valoración negativa en ninguno de los dos elementos de la oposición, ni en lo que podemos considerar macrofilosofía ni en la microfilosofía, como no la hay por ejemplo entre macroeconomía y microeconomía[3]. Como suele pasar: hay buena y mala macrofilosofía, y excelente y mala microfilosofía. Pero, ni una es esencialmente mala, ni la otra buena. Tampoco es que una sea la perspectiva falsa, y la otra la verdadera. Son dos opciones que, por el momento, carecen de demarcación o línea divisoria clara, que son tan válidas y compatibles como la macroeconomía y la microeconomía, macro y microsociología[4], incluso la más reciente macro y microhistoria.

De manera muy similar a la filosofía, en la historia ha predominado tradicionalmente el enfoque macro sobre el micro (que normalmente se asimilaba con la crónica o incluso con la archivística).

---

3. Según A. Soldon y F. C., Pennance (1983: 360s), la microeconomía es el estudio «de las acciones económicas de los individuos y de pequeños grupos bien definidos de individuos».

4. Según Alfredo Hernández Sánchez (2004: 10s), la microsociología es el estudio de «las interacciones o relaciones entre individuos de una comunidad o colectividad con independencia de su dimensión cuantitativa».

Ahora bien, últimamente se ha producido en la historia un muy interesante fenómeno (que creemos es parecido al vivido por la filosofía) de ampliación y radicalización tanto del enfoque macro como del micro. En este último se ha significado Carlo Ginzburg como su famoso análisis en el libro *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*[5]*.* En él reconstruye esa cosmovisión aparentemente personal, aunque muestra la compleja y amplia procedencia de muchos de sus elementos, a partir del pormenorizado análisis del cruel –pero muy detallado– proceso inquisitorial a que fue sometido el molinero.

En el extremo «macro» se encuentran, por ejemplo, David Christian con su proyecto y escuela de «Big History»[6] y Charles Tilly con su libro-programa de significativo título: *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*[7]. Significativamente Tilly (1991: 84s) distingue distintos niveles de análisis históricos mundiales como: el sistémico mundial (bien representado por los ambiciosos estudios de Immanuel Wallerstein[8]), el macrohistórico y el microhistórico, y opta por la macrohistoria o «estudio de las grandes estructuras y los amplios procesos dentro de sistemas mundiales concretos»[9].

Tradicionalmente, historia, filosofía y sociología (pensemos en las mencionadas grandes visiones de Marx o Weber) han tenido un pasado común o muy próximo en las grandes filosofías de la historia y/o la sociedad. En ellas se mezclaban de manera muy fértil cuestiones y análisis culturales en sentido amplio, tanto políticos

---

5. Carlo Ginzburg (1994), *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona: Muchnik, (original italiano de 1976).

6. Véase por ejemplo David Christian (2005), *Mapas del tiempo. Introducción a la «gran historia»*, Barcelona: Crítica, (original inglés de 2004).

7. Charles Tilly (1991), *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*, Madrid: Alianza, (original inglés de 1984).

8. Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial*, 3 volúmenes (vol I: 1979, vol 2: 1984, vol 3: 1999*),* Madrid: Siglo XXI.

9. Tilly 1991: 96.

como sociológicos, antropológicos, históricos... Esa ha sido una de las características constantes de las grandes «filosofías de la historia» modernas, desde Vico, Montesquieu, Voltaire, Adam Smith o Kant, hasta Spengler, Toynbee o Jaspers, pasando por supuesto por Herder, Hegel, Marx o Weber. Si bien es cierto que en gran parte del siglo XX han predominado análisis más «micro», menos ambiciosos y, sobre todo, menos audaces y comprometidos.

Ahora bien, en las últimas décadas, precisamente cuando según Lyotard y el postmodernismo ha culminado la muerte de los grandes metarrelatos modernos, en las ciencias sociales se ha producido un importante movimiento que reivindica la necesidad de nuevos macrodiscursos. En la actualidad, una época de crisis y de grandes incertidumbres, donde además parece que se acabó «la fiesta» postmoderna, son necesarios nuevos macrodiscursos que den respuesta a las permanentes necesidades humanas de «Sentido» filosófico global. Recordemos que esa fue tradicionalmente la tarea suprema de las religiones, filosofías de la historia o grandes ideologías, que movilizaban y orientaban a los grandes grupos sociales.

¿Qué es macrofilosofía?

La macrofilosofía, no obstante, tiene hoy retos específicos que tiene que asumir necesariamente, con sinceridad y mucho rigor. La macrofilosofía actual sólo puede ser capaz de explicitar dicho «Sentido» filosófico global recogiendo, integrando y sintetizando interdisciplinariamente los más sólidos y recientes descubrimientos de las diversas ciencias especializadas. Y compatibilizándolos con rigor, a pesar del creciente efecto disgregador y desanimante de la ultraespecialización de los distintos saberes.

Por todo ello sólo hablamos de «macrofilosofia» cuando se llevan a cabo análisis «holistas» y comparativos que, de facto o potencialmente, se proyectan en procesos de gran alcance, ya sea:

- temporal. Nos referimos a procesos de «amplio recorrido» y de muy larga duración. Por ello la «macrofilosofia» presupone una profunda conciencia histórica y tiende a una perspectiva que apunta –al menos en potencia– a la totalidad de la historia humana.

- geográfico. Evidentemente, la tendencia está al alcance mundial, superando el eurocentrismo o el etnocentrismo occidentalista que todavía es muy importante en filosofía. Tiende por tanto a análisis globales y sistémicos, dentro de los cuales deben tratarse en rigurosas condiciones de igualdad y otorgando similar atención a las filosofías no occidentales (por ejemplo: chinas, islámicas, indias, japonesas, amerindias, etc.).

- cultural. La macrofilosofía es vocacionalmente interdisciplinar atendiendo tanto a la literatura como a la ciencia, al arte como a la tecnología, a los símbolos como a la economía, a la religión como a la política, etc. Naturalmente, el objetivo último no es la mera erudición sino la selección y determinación crítica de los elementos más relevantes y mutuamente interrelacionados.

En los principios cosmovisionales y en su estructuración sistemática, la macrofilosofía no se limita a la mera determinación de correlaciones, sino que las estructura y jerarquiza en un todo lo más sistemático posible, No sólo en la alta cultura codificada por el canon filosófico establecido, sino también atendiendo a los tradicionalmente excluidos (ya sea en razón de género o de las distintas hegemonías), a la cultura popular y a los registros no-escritos (orales, audiovisuales, digitales...).

Intersección y síntesis más que unión y mera suma

Sin ninguna duda (como todo lo valioso), la macrofilosofía es un análisis ambicioso. Necesita partir de buenos y rigurosos análisis «micro», para integrarlos comparativa e interdisciplinariamente y así poder destacar los grandes trazos de las mentalidades sociales y las épocas. Sólo de esa manera se puede determinar rigurosamente lo común y permanente bajo el transiego histórico o las pequeñas diferencias culturales, así como también aquellas aportaciones rupturistas e innovadoras que acabaran deviniendo hegemónicas durante largos períodos y en poblaciones muy amplias.

Ahora bien, la macrofilosofía aspira a ser una potente simplificación de la complejidad. Su objetivo es modelizar la aparentemente caótica realidad para mostrar su orden profundo. ¡Eso sí, evitando esconder la riqueza y pluralidad que ese orden permite! En tal aspecto la macrofilosofía es, quizás, mucho más «simplificadora» que la macrosociología, macrohistoria, macroeconomía... ya que, de alguna manera, apuntaría a lo común y compartido por todas ellas. Pero la macrofilosofía no pretende ser una imposible suma de todos los saberes, sino más bien la intersección compartida y básica de sus estructuras profundas.

Es decir: la macrofilosofía huye de todo intento de mera acumulación de informaciones venida de las diversas ciencias concretas, pues la condenaría a una complejidad inasumible: el sumatorio de A1... An (según la ciencia 1) y, además, B1... Bn (según la ciencia 2)... y así sucesivamente hasta el infinito: Nn (según la ciencia X). Muy al contrario, la macrofilosofía debe aspirar a ser la máxima y más potente modelización de la realidad que busque explicitar lo compartido y básico a todos los saberes.

Todo modelo es una simplificación. Los humanos pensamos necesariamente a través de modelos que reducen la complejidad de la realidad concreta destacando sus relaciones más relevantes. Todos los buenos conceptos filosóficos y científicos no son en el fondo sino modelos bien construidos. Consciente de ello, la macrofiloso-

fía no busca la erudición infinita, sino la síntesis más amplia posible, que permite tratar de forma comparativa, transversal, interdisciplinar y con un mismo «modelo», cuestiones, relaciones u objetos complejos que son estudiados por las diversas ciencias.

Naturalmente, por el momento (y seguramente por mucho tiempo) una tal «macrofilosofía» es todavía un desideratum y no una realidad. No pretendemos haberla alcanzado en el libro que el amable lector tiene en sus manos, sino simplemente haberla esbozado. Tampoco pretende haber encontrado ninguna intersección última de los saberes. Tan sólo sugerimos la necesidad de ir en dirección a una verdadera macrofilosofía y, en la medida de lo posible, apuntar algunas de las intersecciones más importantes descubiertas hoy por hoy.

Una auténtica macrofilosofía es una tarea de futuro y una labor colectiva, que requerirá la colaboración ingente de muchísimos investigadores. Aquí nos limitamos a reclamar la necesidad de una tal «macrofilosofía». Los tiempos críticos que vivimos (que merecen tanto el apelativo de «críticos» como los de Kant, la Revolución francesa, los inicios de la Revolución industrial...[10]), así lo requieren.

Gonçal Mayos Solsona
Barcelona, enero de 2012

10. Véase G. Mayos «Revoluciones filosóficas en años críticos» en Revista de Occidente, Madrid, nº. 282, del noviembre del 2004.

1. EL PROBLEMA SUJETO-OBJETO EN DESCARTES, PRISMA DE LA MODERNIDAD

1.1. Un problema actual

El tema que nos ocupa tiene gran importancia, tanto por su papel como gozne teórico entre el pensamiento medieval o renacentista y el pensamiento moderno, como por su actualidad. No se trata de una problemática caducada ni, tampoco, limitada a su tiempo. Su influjo, debido en parte al planteamiento cartesiano, continúa siendo tan interesante como conflictivo.

Sólo por mencionar un ejemplo emblemático de la relevancia que conserva aún esta cuestión, bástenos citar la conocida obra de Richard Rorty *La filosofía y el espejo de la naturaleza*[1] y comentar que, al tratar el problema mente-cuerpo, Rorty pone de relieve (aunque sin agotar el tema) la importancia de Descartes en el cambio de perspectiva sobre el mismo. Por otra parte, el pensamiento contemporáneo ha debatido ardientemente sobre la noción de «sujeto». De hecho, la aceptación o no de esta noción ha devenido uno de los criterios más aceptados para marcar la distinción entre modernidad y la llamada postmodernidad.

Nos parece obvio que en ese debate se ha de tener en cuenta, tanto si se habla en términos de sujeto como si no, el papel otorgado a la correlativa noción «objeto». Pero, además, creemos que cabe reconducir el debate en la dirección de preguntarse si hay una

noción mínima e irreductible de «sujeto», proyecto típicamente cartesiano. En su momento, Edmund Husserl llevó a cabo en las *Meditaciones Cartesianas*[2] un parecido intento según las coordenadas de su proyecto fenomenológico. Hoy se trataría de replantear con radicalidad las condiciones actuales que hacen pensable (¿necesariamente?) el sujeto, sus determinaciones mínimas y básicas depuradas, quizás, de adherencias modernas no adecuadas.

Pensamos que Descartes ofreció la definición de sujeto que daría pie a la gran metafísica moderna (incluyendo planteamientos de empiristas como Locke), a la vez que cortaba algunas ramificaciones que impedían ver esa nueva noción de «sujeto» en toda su pureza y radicalidad. Así, también apareció como el *gran problema* la relación entre sujeto y objeto, la legitimación de un conocimiento objetivo o, al menos, intersubjetivo.

Volver a Descartes podría aportar hoy en día luz sobre qué noción nos es dable pensar y con qué fuerza podemos hacer pie en esa noción para edificar las bases de lo intersubjetivo (algo que, por otra parte, están intentando, desde sus respectivos puntos de vista, Habermas, Apel y discípulos). Descartes pensó el sujeto para fundamentar la nueva ciencia y, así, dio con una nueva metafísica. ¿Quién sabe qué puede esperarnos detrás de una noción de sujeto adecuada a las actuales ciencias y «resistente» al ácido de las críticas contemporáneas?

Por nuestra parte, nos centraremos en el problema sujeto-objeto[3] en Descartes y, finalmente, aportaremos quizás alguna luz para interpretar desde esta perspectiva la Modernidad y señalar algún aspecto –no mencionado por Rorty– que hace importante dicha problemática en la actualidad.

1.2. Hacia una fundamentación metafísica de la ciencia

Debemos comenzar diciendo que Descartes se ve abocado a dicho problema por su decisión de fundamentar rigurosamente y «para siempre» la ciencia físico-matemática de su tiempo, a la cual con-

tribuyó, como es sabido, con aportaciones tan importantes como la geometría analítica o su teoría mecanicista.

La cartesiana metafísica del *cogito* pretende sentar los cimientos del saber humano y, en definitiva, de la ciencia (con las características de solidez y fijeza, de buena fundamentación pensada para garantizar cualquier posible desarrollo posterior sin tener que rehacerla). Para ejemplificar esta afirmación, podemos mencionar la respuesta que le merece a Descartes la acusación del jesuita Bourdin de destruir todo fundamento sólido con su duda hiperbólica y radical. Citemos, pues, a Descartes en las respuestas a las séptimas objeciones a las *Meditaciones metafísicas:*

> «He dicho en muchos lugares de mis escritos que mi pretensión era imitar a los arquitectos, los cuales, para levantar grandes edificios en lugares donde la roca, la arcilla o cualquier otro suelo firme está cubierto de arena o piedrecillas, abren primero grandes fosas, y sacan de ellas no sólo la arena, sino todo cuanto en ella se apoya, o que con ella se halla mezclado o confundido, a fin de asentar luego los cimientos sobre terreno firme. Del mismo modo, yo he rechazado primero, como si fuese arena, todo lo que había reconocido como dudoso e inseguro, y habiendo considerado tras esto que era imposible dudar de que la substancia que así duda de todo o que piensa, existe mientras que duda, me he valido de esto como de una roca sobre la cual he puesto los cimientos de mi filosofía»[4].

Quizás tampoco sea superfluo señalar la novedad que representa el planteamiento de Descartes respecto a forjadores de la nueva ciencia físico-matemática como Copérnico, Galileo o Kepler, quienes no parecieron sentir tan apremiantemente la necesidad de una fundamentación metafísica de su filosofía natural[5].

1.3. La duda y la escisión sujeto-objeto

El escepticismo epistemológico o propedéutico de Descartes nos remite al problema del sujeto ya en la medida en que da origen a la duda hiperbólica (en el sentido de figura de exageración) y radical[6] (en el sentido tanto de llegar a las raíces, como de comenzar poniendo en duda las que son débiles para hacer caer todo lo que sobre ellas se ha edificado «en falso»)[7].

¿Por qué nos remite al sujeto? En primer lugar, porque la duda sistemática cartesiana se define y caracteriza por ser una decisión teórica espontánea y libre del sujeto que quiere llegar a un conocimiento plenamente seguro. El sujeto teórico comienza a descubrirse como activo y constituyente de su saber, al menos en tanto que le puede negar o no su aquiescencia. Así, ya en la *Sinopsis* de las *Meditaciones,* Descartes afirma que el *esprit* o la *mens,* «usando de su propia libertad, supone que ninguna cosa, de cuya existencia tenga la menor duda, existe»[8]; y en la primera meditación, se dice: «me aplicaré seriamente y con libertad a destruir en general todas mis antiguas opiniones»[9]. Incluso, como veremos, puede –como decía Husserl– poner entre paréntesis o realizar una *epojé* de lo que hasta ahora consideraba cierto.

En definitiva, se ha abierto el abismo de la duda por una acción consciente y libre (después de la percepción del error, claro está) del sujeto epistemológico, que trata de encontrar algo indudable y se encontrará a sí mismo como tal. Este hecho parece apoyar la argumentación de Vidal Peña cuando afirma que, con este círculo, Descartes abre un planteamiento filosófico trascendental, que luego sintetizará Kant[10]. Ya expondremos más adelante nuestras críticas a esta postura. Lo que ahora nos interesa valorar es que, en la misma base de la duda metódica, *se presupone* el sujeto de conocimiento y la ruptura de su enlace con los objetos que pretende conocer.

La duda cartesiana pone en evidencia tanto la conciencia del abismo que se ha abierto entre sujeto y objeto, como el camino a

seguir. Así se ha de privilegiar al sujeto, que es quien tiene ahora la iniciativa y constituye el único punto desde donde puede partir un posible nuevo enlace. La experiencia del error, el fracaso cognoscitivo de las diversas escuelas y saberes, la crisis del concepto de «autoridad» y la falibilidad de los sentidos[11] incitan a Descartes a evidenciar la desconexión moderna entre sujeto y objeto de conocimiento. La duda hiperbólica y radical no implica otra cosa que poner de manifiesto esa escisión y provocar, primero la *assensio,* y luego la *persuasio* ante las consecuencias de ese descubrimiento.

La Modernidad ya no podrá obviar ese abismo que el *Discurso del método* populariza. Descartes argumentará con gran valor las razones de esa desconexión que tan peligrosa parecía pero que, a la vez, él necesitaba subrayar para llevar a cabo su proyecto. El argumento del sueño –importante tema barroco donde los haya[12]– o los posibles paralogismos de la razón serán suficientes en el *Discurso* para decidirle a completar el proceso de la duda metódica.

Cuatro años después (concretamente, entre 1637 y 1641), en las *Meditaciones* considerará y exacerbará estos argumentos añadiéndoles las famosas hipótesis del *Deus deceptor* o del *genius malignus.* Lo hará recordando que «hace tiempo»[13] que tenía en su «espíritu una cierta opinión»[14] de la posible existencia de un Dios u otro ser tan poderoso, como para inducirle sistemáticamente a engaño. Sea esta hipótesis una reformulación del *Deus absconditus* de los fideístas neo-agustinianos o de los místicos o, simplemente, una mera ficción retórica, lo que está claro es su papel exacerbador y radicalizador de la conciencia del abismo que separa al sujeto y objeto modernos.

Se ha roto la concepción de un realismo plano o de un enlace en cierta medida directo, material u homogéneo entre las cosas exteriores y el intelecto que quiere conocerlas. A este respecto, nos parecen muy acertadas las consideraciones de Rorty: «Existían [antes de Descartes], ciertamente, las nociones de pensamiento tácito, de resoluciones *in foro interno* y semejantes. La novedad estuvo en la idea de un solo espacio interior en el que eran objeto de

quasi-observación las sensaciones corporales y perceptivas («ideas confusas del sentido y la imaginación», como diría Descartes), las verdades matemáticas, las reglas morales, la idea de Dios, los talantes depresivos y todo el resto de lo que llamamos *mental*»[15]. Rorty argumenta la novedad que representaba el revalorizado «escenario interior» que nosotros llamamos sujeto.

Más adelante comentará que, a partir de la identificación en Descartes del sentir como un modo del pensar, se comienza «a perder contacto con la distinción aristotélica entre la razón-en-cuanto-comprensión-de-los-universales y el cuerpo vivo que se encarga de la sensación y el movimiento». «Hacía falta una distinción mente-cuerpo. No se trataba de una distinción entre dos series de hechos. Se trataba más de una distinción entre dos mundos que de una destrucción entre dos lados o partes de un ser humano»[16]. Aunque Rorty no lo diga nunca, nosotros llamamos a estos dos mundos (distintos e, incluso, escindidos) sujeto y objeto. Por otra parte, hemos de pensar que también la distinción *res cogitans-res extensa* marcará la Modernidad, ya que son dos sustancias –pues, como veremos, así se definirán– que nacen contrapuestas y separadas por un abismo ontológico-epistemológico que hay que suturar o franquear de alguna manera, si se quiere fundamentar un conocimiento cierto y seguro.

Los argumentos del *Deus deceptor* y del *genius malignus,* además de confirmar el abismo entre sujeto y objeto, permiten cuestionar e introducir la duda en el mismo sujeto que lleva a cabo las meditaciones. Consideramos el *genius malignus* un mero argumento suavizador, con vistas a la ortodoxia cristiana, del argumento plenamente central del *Deus deceptor,* ya que la función de puesta en duda de las verdades matemáticas la realiza propiamente éste último. Descartes menciona en las *Meditaciones* este argumento en repetidas ocasiones, refiriéndose casi siempre a Dios[17]. Por otra parte, con el argumento del *Deus deceptor* entra en escena el que –como veremos– será el otro gran «protagonista» de la argumentación cartesiana: el ser supremo e infinito[18]. Con el tema del *Deus deceptor,* el sujeto cognitivo finito (todavía no demostra-

do como existente) se encuentra con el que representa a la vez su anulación («anihilamiento») y *la* única posibilidad de superar el abismo abierto[19].

Ahora resulta que ese sujeto que libremente y en unas condiciones especialmente favorables (que incluso se ha dado espontáneamente en el *Discurso* una moral provisional) ha decidido enfrentarse con la hipótesis más radical que puede concebir. A saber: que no es en realidad el sujeto autónomo –que presupone que es–, sino que puede reducirse a un mero reflejo de otro sujeto, ese sí auténtico. El sujeto cognoscitivo, que se sabe finito por la experiencia del error, se enfrenta a su debilidad extrema, contraponiéndose a un sujeto infinito (o, al menos, superior) del cual podría ser un epifenómeno. Incluso, un epifenómeno condenado a un error continuo, a una impresión de realidad que no tiene ningún correlato exterior o que no se corresponde con éste.

1.4. La duda se detiene ante el mismo sujeto que la había planteado

He aquí uno de los aspectos clave del cartesianismo: la tensión entre un sujeto cognoscitivo finito que no retrocede ni se anula («anihila») ante el pensamiento del sujeto infinito. La omnipotencia sin límites, sublime e inefable de ese último sujeto parece conducir inevitablemente a la aniquilación total del primero, un poco como le sucederá a Pascal y a los fideístas o a los místicos[20]. Muy al contrario, para Descartes el *cogito* representa un límite en la capacidad de engañar de aquel presupuesto sujeto infinito o superior, pues éste se vería cazado en sus mismas armas en una especie de paradoja: si hay engaño, entonces ese engañado piensa y existe; si no lo hay, entonces ciertamente también tiene razón al pensar que existe.

Sabemos que el camino escogido por Descartes no es el de la anulación («anihilamiento») ante su posible captura por el sujeto infinito y, de hecho, en ningún momento manifiesta la menor predisposición a entregársele. Pensemos que al final de la prime-

ra meditación plantea la posibilidad, como mal menor en caso de no encontrar ninguna verdad, de que al menos está en mi mano suspender el juicio, y luego añade: «dispondré tan bien mi espíritu contra las malas artes de ese gran engañador que, por muy poderoso y astuto que sea, nunca podrá imponerme nada»[21]. En definitiva, ese sujeto finito, que parecía totalmente en manos de ese otro sujeto infinito, encuentra su garantía en la misma acción de dudar, en la misma hipótesis que él ha levantado. Si hay un engañador y, por tanto, el sujeto finito es engañado o duda, entonces su existencia es indudable como espacio o escenario mental donde la duda o aquella hipótesis se le presenta y se la da (en forma de pensamiento). El sujeto cognitivo –o yo– encuentra su garantía en su autotransparencia, en la indudabilidad de sus modos –pensamientos–, en la actividad de su conciencia. Ahí, se encuentra a sí mismo. En consecuencia, podemos decir que la duda termina cuando ésta llega ante la misma entidad que la ha engendrado: el sujeto epistemológico[22].

Bien es cierto que esta garantía sólo se mantiene mientras se da esa autotransparencia reflexiva e inmanencia indudable que es la conciencia del sujeto cartesiano. Incluso el problema es más grave porque, por una parte, continúa siendo válida la crítica de Bertrand Russell[23], en el sentido de que con el *cogito* sólo se puede deducir que *se piensa* o que hay *algo* que piensa (literalmente, como afirma Descartes, una *res cogitans* sin más calificativos), sin poder deducir por ello que ese algo es un *je* o un *moi* en el sentido vulgar del término.

Sin ir más lejos, cabría la posibilidad de ser, sencillamente, un pensamiento de un intelecto agente universal de tipo averroísta, o –como pensará Spinoza más tarde– un modo del atributo, un modo del atributo pensamiento de la substancia única. Como resulta evidente, Descartes no argumenta bajo estos parámetros. Considera el sujeto meramente epistemológico y pensante como individual, como una sustancia individual y autónoma. La *res cogitans* recién demostrada no es un intelecto universal, por más que luego se pueda generalizar a todos los hombres, pero siempre salvaguardando

la individualidad de éstos. El sujeto finito de Descartes es individual y no necesita demostrar explícitamente su independencia de los otros sujetos autónomos[24].

Por este motivo, el peligro de solipsismo es real en Descartes, y es el problema que inmediatamente abordará. Porque lo que está claro del subjetivismo y escepticismo metódico de Descartes es que en ningún momento se plantea quedarse en la pura inmanencia transparente y reflexiva, ni se satisface en ese puro y vacío conocimiento de sí mismo que es el *cogito.* Muy al contrario, se trata de recuperar y legitimar el conocimiento indudable que la nueva ciencia físico-matemática prometía; se trataba, en definitiva, de legitimar y fundamentar un nuevo tipo de realismo platónico-geométrico. Y para llegar a este punto, es necesario tender un puente sobre el abismo abierto entre sujeto y objeto de conocimiento.

Tender este puente representa para Descartes la necesidad de demostrar a una instancia legitimadora de ese enlace. Y esa demostración sólo se puede hacer, en buena lid, desde el sujeto finito –es decir, desde un lado del abismo. Por tanto, podemos anticipar que el sujeto debe tratar de encontrar, en la autotransparencia reflexiva consigo mismo, un *signo suficiente* de esa instancia legitimadora. Ya adelantamos que ese signo será la idea de Dios, del ser absolutamente perfecto e infinito. Pero ahora, antes de continuar por este camino, debemos explicitar un poco más la naturaleza de la demostración del *cogito,* porque será en gran medida similar a la de la existencia del ser infinito: Dios.

1.5. El sujeto metafísico no forma parte de su mundo

Recurramos a Wittgenstein. Hay un momento famoso del *Tractatus logico-philosophicus*[25], la proposición 5.62 y siguientes, donde trata el tema del solipsismo y del sujeto metafísico (que podemos identificar, en lo esencial, con el cartesiano). Entresacamos los aspectos que nos interesan aquí. Comienza afirmando que «en realidad, lo que el solipsismo *significa* es totalmente correcto; sólo que no pue-

de decirse, sino mostrarse». La proposición 5.63 reza así: «Yo soy mi mundo (el microcosmos)» y la 4.631 comienza: «El sujeto pensante, representante, no existe». La proposición 5.632 explica esto último: «El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo». Por esto –podemos decir– no existe *en el mundo.* Así, se pregunta en la proposición siguiente:

> «¿Dónde en el mundo puede observarse un sujeto metafísico? Tú dices que aquí ocurre exactamente como con el ojo y el campo de visión[26]; pero tú no ves realmente el ojo. Y nada en el campo de visión permite concluir que es visto por un ojo».

La conclusión de todo ello es que (proposición 5.64): «El yo del solipsismo se reduce a un punto inextenso [en el margen o límite de *su* mundo] y queda la realidad coordinada con él». Esta es la única posibilidad de hablar del yo o del sujeto pensante y así lo afirma Wittgenstein en la proposición 5.641:

> «Hay, pues, ciertamente un sentido en el cual se puede hablar en filosofía del yo de un modo no psicológico.
>
> El yo entra en filosofía por el hecho de que "el mundo es mi mundo".
>
> El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni tampoco el alma humana de la que trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite –no una parte del mundo».

Ciertamente, el sujeto pensante cartesiano sólo puede emerger y fundamentarse a partir de un planteamiento solipsista, el cual implica esa escisión del mundo real. Implica la pérdida, en principio total, de algo como la realidad-en-sí, el objeto de los realistas. En definitiva, el sujeto metafísico sólo es una evidencia que se presen-

ta como indudable cuando se presupone una relación de *subiectum* o *substrato* donde se genera activamente y encuentra «sujeción» un «mi» mundo: en el caso del solipsismo y de Descartes, reducido a unos pensamientos[27].

Ese sujeto está fuera de su campo de visión, aunque reflexivamente se contemple a sí mismo. Como diría Rorty, su esencia de cristal le impide verse, sería demasiado transparente a sí mismo, o como aún mejor diría Wittgenstein: es el límite de su campo de visión. Ahora bien, para Descartes y hablando en kantiano[28], el «sujeto» es una condición necesaria de posibilidad de *su* mundo, de *sus* pensamientos. Este o éstos pueden ser erróneos o no tener nada que ver con los objetos exteriores, pero su existencia como pensamiento implica ese substrato agente que es el sujeto. Como dice Descartes, el *cogito* no es una deducción «como si fuese la conclusión de un silogismo», pues no depende de ninguna verdad previa[29]. Wittgenstein diría que se muestra, pero no se puede decir, demostrar.

Dado un mundo en forma de unos pensamientos, su existencia (objetiva, como dice Descartes) tiene como consecuencia necesaria o indudable la existencia de un límite necesario e inefable, pero subsistente. Por este motivo, ese sujeto será afirmado por Descartes –dentro de categorías muy antiguas, que no ha terminado de negar– como substancia: substancia pensante individual[30].

Ahora bien, como ese *subiectum* está en el límite de su mundo, no le pertenece por completo y, por tanto, difícilmente puede tematizarse de manera absoluta. Nos explicaremos. Cuando Descartes se pregunta qué es ese *je-moi* que piensa, sólo puede mencionar los diferentes tipos de actos o modos del pensar[31]. En definitiva, ese *je* o *moi* no es nada más que un sujeto gramatical que sólo se puede conocer por los predicados que se le imputan. Igualmente, representa un límite del mundo/pensamiento desde donde se pueden describir las determinaciones de ese mundo o de ese pensamiento, si bien él mismo queda oculto, más allá del campo de visión. Descartes sólo podrá decir que, dado un mundo/pensamiento, tiene

que existir la *res cogitans* donde éste se inscribe, así como el sujeto del cual son actos, accidentes, modos[32].

Es decir, se dará por supuesta la estructura categorial substancia-accidente o modo, causa-consecuencia, agente-paciente… si bien aplicada ahora a la distinción moderna entre sujeto y objeto. Curiosamente y como veremos, la demostración de la existencia de Dios –el sujeto infinito y perfecto para nosotros, pues, como mínimo, es dudosa su identidad con el Dios de los creyentes cristianos– tendrá una parecida estructura e implicará parecidos presupuestos.

1.6. Del sujeto finito al sujeto infinito

Efectivamente, el sujeto pensante parte de la evidencia inmediata de la posesión de un mundo de pensamientos. Este mundo presupone, en el límite, su existencia como sujeto metafísico. Descartes analiza entonces los diferentes tipos de ideas o pensamientos presentes en ese mundo suyo. Y subraya que, sean cuales sean y tanto si son verdaderos como falsos, siempre tienen una realidad *objetiva* en tanto que pensamientos[33]. Ciertamente, de lo único de lo que puede partir Descartes es de la realidad objetiva en su pensamiento como *res cogitans* de todos los modos de pensamiento. El camino de la tercera meditación hacia la demostración del sujeto perfecto e infinito está totalmente dedicado a exponer esta tesis, incluso en términos escolásticos. Se pregunta entonces por la procedencia de esa «realidad objetiva» que tienen las ideas o modos del pensar[34].

Ya conocemos la clasificación cartesiana de las ideas en adventicias, facticias e innatas, según parezcan proceder de los objetos exteriores, sean creadas por el sujeto finito o ya estén inscritas en él, sin haber participado éste en su creación. Evidentemente, los dos primeros casos no le dan especiales complicaciones, aunque tampoco le solucionan el problema[35]. Ya sabemos que entre las ideas busca lo que hemos llamado *signo suficiente*[36] que le remita a una entidad existente sustancial y, también, un sujeto que pueda

enlazar el abismo entre su *mundo de pensamientos* y la pretendida existencia de cosas exteriores[37] .

Descartes da por supuestas una serie de leyes, algunas de las cuales también han intervenido en el argumento del cogito: en primer lugar, la ley que afirma que de la nada[38], nada se puede extraer[39]; y, en segundo lugar, que sólo de lo más perfecto puede provenir o ser causado lo más imperfecto[40]. En definitiva, Descartes da por presupuesta una jerarquía universal e indudable, que elude tematizar (ni en el cuerpo de las *Meditaciones metafísicas* ni en el *Discurso del Método*) y que, en especial, jamás ha incluido explícitamente en el proceso de la duda radical e hiperbólica[41]. Se trata de una jerarquía[42] que conecta con la idea de la «gran cadena del ser» estudiada por Lovejoy[43] y que, probablemente, enlaza con el viejo ideal cartesiano (pero ahora en una versión ontológica más que epistemológica) de la *mathesis universalis*.

En efecto, la jerarquía sujeto infinito y perfecto (Dios)/sujeto finito e imperfecto (yo)/objeto, se corresponde estrictamente con la que se establece entre sus propias ideas (la idea del primero tendrá más realidad objetiva que la del segundo, y la de éste más que la de cualquier objeto). Así, las substancias se ponen por encima de los modos, atributos o accidentes[44]; las causas, por encima de los efectos[45]; el agente, por encima del paciente; las realidades en acto, por encima de las meramente en potencia; la creación, por encima de lo creado; la verdad por encima del error; la bondad –como luego veremos– por encima de la maldad (aspecto también tratado en el tema del *genius malignus)* y, por último, el sujeto por encima del objeto.

Así, a partir de la presencia y realidad objetiva de la idea de un sujeto absolutamente perfecto e infinito en el mundo/pensamiento de un sujeto finito (pues se engaña, repite mil veces)[46] encuentra Descartes otro límite a su mundo/pensamiento: Dios, el sujeto infinito.

Expliquemos por qué es un límite. Ciertamente, su idea está en él y es un signo suficiente para afirmar su existencia, pero Descartes hará resaltar siempre que, como ser infinito, es incomprensible por el sujeto pensante finito. Y en esto es absolutamente coherente

con la jerarquía presupuesta y que contaba, por entonces, con una enorme tradición en la teología negativa. Por este motivo, Descartes considerará siempre las verdades matemáticas y geométricas (incluso las tautológicas) como creadas por Dios y, por lo tanto, que éste –si lo quisiera– las podría hacer diferentes[47].

De este modo, nos volvemos a encontrar con algo parecido a lo que hemos visto en el caso del *cogito*: se puede demostrar la existencia de Dios a partir de su idea innata en el sujeto finito, pero es un límite al mundo o al pensamiento de ese sujeto, no forma parte tampoco plenamente de su mundo pensamiento: no se puede decir, sólo mostrar o demostrar en el caso de Descartes. Es el límite a *un* mundo/campo de visión/pensamiento/cosmovisión, pero no forma parte plena de ninguno de ellos.

Descartes ha demostrado, pues, mediante la huella que ese sujeto infinito ha dejado en su pensamiento, su existencia. Incluso, aplicando a rajatabla su jerarquía implícita, afirma demostrar lo que en el fondo parece que más le interesaba: que ese sujeto infinito no es un *Deus deceptor,* sino el garante del conocimiento[48]. De esta manera, ha encontrado el puente buscado que enlaza el sujeto con el objeto, la interioridad con la exterioridad, la *res cogitans* con la *res extensa,* habiendo fundamentado así la ciencia físico-matemática y mecanicista.

La demostración de que Dios no es engañador es muy simple, ya que Descartes es consciente de que todo se ha jugado anteriormente. Cito: «ese mismo Dios, digo, cuya idea está en mí, es decir que posee todas esas altas perfecciones, de las que nuestro espíritu puede alcanzar alguna noción, aunque no las comprenda por entero, y que no tiene ningún defecto ni nada que sea señal de imperfección. Por ello es evidente que no puede ser engañador, puesto que la luz natural nos enseña que el engaño depende de algún defecto»[49].

Resumiendo, a partir de la presencia indudable de las ideas en el sujeto finito y presuponiendo una jerarquía como la mencionada, se puede demostrar la existencia de un sujeto exterior, a la vez

perfecto e infinito. A partir de la concepción de perfección se evita el vértigo ante la sublimidad del abismo entre finito e infinito[50]. Además, se legitima la ciencia y la metafísica –en gran parte identificada con la teoría del conocimiento. Así, cabe la posibilidad de una fundamentación que, sin caer en el realismo ingenuo, suture y tienda un puente sobre el abismo moderno entre sujeto y objeto[51]. Será entonces, como sabemos, cuando necesitará Descartes una nueva teoría del error, a la que dedicará la cuarta meditación.

1.7. Especificidad del planteamiento cartesiano

Valoramos en especial del planteamiento específicamente cartesiano esa tensión al borde del abismo –dos a dos– del sujeto cognoscente con el objeto conocido y del sujeto finito con el infinito. Descartes mantiene en todos los casos dicha tensión sin romper la dualidad nunca, a pesar de la conciencia clara del abismo que siempre los separa. En todo momento se resiste al monismo o a la rotunda imposición de un extremo sobre el otro.

Tiene y siente la tentación del solipsismo, del subjetivismo, del escepticismo epistemológico. Parte, en efecto, de la escisión entre sujeto y objeto. Muestra cómo ese sujeto finito tiene no obstante en sí mismo los suficientes resortes como para remontarse hacia un saber riguroso. Manteniendo la prioridad del sujeto en el conocer, intentará proyectarse más allá de sus evidencias y afirmarse como sujeto, sin caer en el esfuerzo sisífico de ser consciente siempre de su pensar (*cogito*) y poder, por tanto, enlazar los distintos instantes[52]. Su posición de partida es la del sujeto teórico, pero desde ella intenta tender los enlaces rigurosos e indudables que busca hacer posible y legitimar la nueva ciencia en la que participa, basada en último término en la coherencia de la evidencia disponible por el sujeto. Este problema central y básico le conducirá a la obra más «metafísica» –si se me permite el término– que le ha hecho, un poco sorprendentemente, más famoso. El enfrentamiento con la dualidad mente-cuerpo o con la dualidad sujeto finito-sujeto infi-

nito no son sino aspectos que ha de encarar para resolver aquel primer problema.

Así, evitando con sumo cuidado entrar en el terreno exclusivamente teológico, Descartes se plantea la oposición –otro tipo de abismo– entre sujeto finito e infinito. Una vez más partirá del yo, del sujeto finito, pero no, como mantiene Vidal Peña, para prefigurar el trascendentalismo kantiano. Pensamos que el círculo trascendental no se cierra totalmente: queda aquella jerarquía no tematizada y queda la «demostración» de Dios –que Descartes siempre afirma haber llevado rigurosamente a término. Así, no se puede cerrar el círculo trascendental a la manera como lo hará Kant. Para Descartes, por mucho que el sujeto infinito forme parte de un discurso epistemológico (que pretende demostrar su existencia no engañosa), que parte de la voluntad libre del *je* o *ego,* su demostración pretende hallar algo que supera a éste, y, por tanto, puede legitimar ese discurso. Encuentra una primera realidad independiente (no creada sino creadora) del sujeto finito. Así, el sujeto infinito se presenta bajo la forma de la *exterioridad,* como ya preexistente. De la misma manera que, una vez legitimado el saber de la *res extensa,* los objetos exteriores se presentan como descubrimientos o encontrados y no como una realidad creada o postulada por y desde el sujeto pensante[53].

De una manera muy personal y diferente a todos sus grandes seguidores críticos, Descartes mantiene la tensión entre el sujeto finito y el infinito. El primero se sabe falible, limitado, débil, pero capaz de autosostenerse –al menos, por unos instantes– en virtud de la transparencia e inmediatez teórica de su pensamiento. Incluso desde sí mismo inicia el camino para obtener del sujeto infinito –toda la superioridad del cual siempre concede, sin aparentes segundas intenciones– aquello que necesitará para afianzar su saber, afianzar su pensamiento y afianzarse a sí mismo.

Es el cartesiano un sujeto débil, que se sabe finito pero que no claudica en ningún momento, ni tampoco ridiculiza ese otro sujeto de gran parte de la Modernidad que es el ser infinito. Así, y sólo

desde sí mismo –con alguna astuta trampa intelectual, se puede pensar–, sienta las bases de un nuevo saber, a la vez de la ciencia y la filosofía moderna (entonces todavía unidas). Y, finalmente, el orden de la existencia y todo saber han de ser confirmados en y desde el sujeto pensante. Es, en última instancia, su proclamación de independencia respecto a la tradición, lo heredado, la autoridad, es decir, los saberes objetuales que le vienen impuestos. De este modo marca profundamente la evolución de la Modernidad hasta nuestros días, pretendidamente postmodernos, acuñando algunas de las claves en que se moverá la filosofía, la cultura y la sociedad occidental.

1.8. ¿La modernidad nacida con el sujeto finito, muere con él?

Sólo tenemos que decir, para terminar, que la Modernidad parece que comienza con ese sujeto finito, falible y débil que hemos analizado en Descartes. Hay que reconocer que ese sujeto se convierte en una de las claves básicas a lo largo de la propia Modernidad, que siempre batallará a su alrededor. Ese sujeto vive entonces épocas de un orgullo y preponderancia quizás desmesurados, durante las cuales es absolutamente indiscutido. Hoy en día, en cambio, ese mismo sujeto es visto como agónico. Parece así que la Modernidad languidece paralelamente con el sujeto que la vio nacer, desembocando en un nuevo sujeto cada vez más cuestionado, más finito, falible y débil.

Por eso Descartes vuelve a ser tan actual, tan contemporáneo. Su pensamiento, planteado radicalmente de y desde la finitud como agresivo buscador de algo más sólido que su propio punto de partida, resulta muy sugerente hoy en día, cuando las críticas y planteamientos negativos parecer superar a las alternativas o planteamientos positivos. Ciertas concepciones del sujeto languidecen pero, ¿eliminan con ellas toda posibilidad de pensar el sujeto? ¿Es éste un término a eliminar del discurso filosófico? ¿Cabe la posibi-

lidad de una definición mínima o básica que aún permita pensarlo? Evidentemente, sobre él no se podrá edificar la metafísica ni la ciencia moderna pero, ¿permite todavía hacer pie en algo más sólido que el resto de las cosas?

Se trata de preguntas muy próximas a las cartesianas, además de absolutamente actuales. Preguntas que cabe hacerse e intentar responder (aunque en su caso correspondan a otro estudio). Sobre todo porque la llamada «muerte de Dios» conduce a un camino de no retorno a quienes más críticos se muestran con la noción de sujeto. En tiempos de Descartes, el naciente sujeto, que era débil pero ambicioso como la juventud, podía afianzarse en ese otro sujeto infinito: en él se encaramaba o ante él se postraba. No estaba, en cualquier caso, solo. No citaré nombres –no creo que haga falta–, pero el sujeto actual finito, falible, débil, quizás agónico, parece no tener ya esta posibilidad. Está solo frente a su autoproclamada muerte y no hay ningún otro sujeto a quien pedir ayuda.

2. MODERNIDAD Y RACIONALIDAD. RAZÓN GEOMÉTRICA VERSUS RAZÓN DIALÉCTICA

2.1. Modernidad y razón. Distinguiendo sus tipos

Ortega y Gasset nos dice sobre la relación entre Modernidad y razón[54]: «La generación que florecía hacia 1900 ha sido la última de un amplísimo ciclo, iniciado a fines del siglo XVI y que se caracterizó porque sus hombres vivieron de la fe en la razón». Dos aspectos podemos destacar de esta sintética frase. En primer lugar, que incluye dentro de la Modernidad a todo el siglo XIX, y lo hace precisamente porque está marcado por la lenta autodisolución del principio esencial moderno. En segundo lugar vemos que, con su habitual precisión y mirada penetrante, Ortega formula tal principio dando nueva vida y mayor profundidad al tópico filosófico que vincula Modernidad y razón, pues define a la primera como la época caracterizada por «vivir de la fe en la razón» y no, simplemente, «vivir la fe en la razón» o «vivir de la razón». Pues, si bien otras épocas inevitablemente han tenido sus fes básicas, primordiales u ontológicas, y a su manera específica también han *vivido de* la razón, sólo en la Modernidad ésta ha devenido una convicción tan profunda y total que se ha convertido en su creencia más básica y vital. Tanto es así que la Modernidad se ha apropiado completamente de la facultad humana de razón (eso que tradicionalmente definía al humano: *zoón logón*). Ello por no hablar de que no reconocía que le estaba dando

unos muy concretos usos, una definición particular entre otras posibles, una consistencia muy especial... Así, la Modernidad culminaba un aspecto esencial del sueño filosófico occidental, convirtiendo a la razón en su principio más radical, entronizándola a la vez que la consideraba su patrimonio exclusivo. Partía de la orgullosa convicción de que sólo en la Modernidad la humanidad alcanzaba plenamente su ser racional.

No problematicemos ahora esta apropiación ni el etnocentrismo que esconde, y del que por otra parte –como hijos de la Modernidad– difícilmente podemos escapar del todo. Pero analicemos este hecho tan relevante en la historia humana, desde la atalaya que nos dan esos tres siglos de Modernidad. Para ello, partiremos de la perspectiva muy bien formulada por Cassirer[55] cuando afirma: «la palabra *razón* ha perdido para nosotros su simplicidad y su significación unívoca. Apenas podemos emplearla sin que visualicemos vivamente su *historia* y constantemente nos estemos dando cuenta de cuán fuerte ha sido el *cambio de significado* que ha experimentado en el curso de esta historia». Partamos pues de la conciencia histórica que obliga a admitir que se produce una compleja evolución de la noción de racionalidad, de su constitución tal y como hoy la entendemos. Se trata de una historia de la razón con grandes logros y éxitos, en medio de profundas metamorfosis y también alguna sombra amenazante.

Queremos aquí limitarnos a plantear dos momentos muy concretos, si bien de vital importancia, en la historia de la filosofía moderna: en primer lugar, el período constituyente en el que la Modernidad se define a sí misma y a su racionalidad en íntima vinculación con la Revolución científica; en segundo lugar, el momento en que a esta racionalidad ya plenamente constituida se le presenta la más grande alternativa desde dentro mismo de la propia Modernidad: la razón dialéctica e histórica. Naturalmente, distinguimos estas dos perspectivas sobre la racionalidad tanto por su muy diversa naturaleza como por su contrastado «destino», visto desde los inicios del siglo XXI. Tiene razón Cirilo Flórez Miguel[56]: «siendo decisiva a la

hora de considerar el tema de la racionalidad, que tanta relevancia tiene en el momento presente, [la razón dialéctica e histórica] no ha sido estudiada con la misma detención con que lo ha sido la razón pura». Por ello pensamos que compararlas nos permiten profundizar mejor en la Modernidad y, sobre todo, en el papel que en ella jugaron las filosofías de la historia.

De manera conjunta, la razón matematizante y experimental, que está muy eficientemente vinculada con las ciencias naturales, y la razón dialéctica e histórica, que se esforzaba por fundamentar la especificidad de las ciencias del espíritu, enmarcan la práctica totalidad de la filosofía moderna y su debate más profundo. Además, mostrarán la profunda trabazón que vincula filosofía moderna y filosofía de la historia.

Vayamos por partes.

2.2. ¿Por qué hablar de razón «geométrica»?

A finales del siglo XVI, con la constitución de la «nueva ciencia» físico-matemática y en contraste con los planteamientos aristotélico-escolásticos, aparece un nuevo tipo de racionalidad de la que sus coetáneos destacan la matematización como su característica más evidente y diferencial. Comoquiera que, por aquel entonces, la parte más sólida y valorada de la matemática todavía era el modelo axiomático-sintético de la geometría de Euclides, se la denomina con el término «razón geométrica». Se trataba de un ambicioso programa racional que, a partir de las aplicaciones más concretas y mecánicas, pretendía elevarse a desarrollos claramente metafísicos, ontológicos o incluso ético-políticos. Para filósofos como Hobbes o Spinoza, «geométrico» era prácticamente sinónimo de riguroso, científico o verídico pues, como dice François Châtelet[57], lo matemático era «la imagen de una racionalidad integral y transparente».

Con la consolidación de la revolución científica, las matemáticas se convierten «plenamente» en el modelo último y en el criterio definitivo de realidad, de rigor, de verdad y, en suma, de raciona-

lidad. Culmina así una ya muy venerable identificación entre matemática y racionalidad, pues no olvidemos que incluso etimológicamente razón remitía a «ratio» (proporción matemática) y provenía de *reor*, «calcular»[58]. Por eso Toulmin[59] considera como un axioma de la nueva filosofía en el siglo XVII[60] que «el conocimiento geométrico proporciona un vasto patrón de certeza absoluta, con respecto al cual deben ser juzgadas todas las otras pretensiones de conocimiento». A partir de este momento, lo real y lo verdadero son identificados esencialmente por su capacidad de ser tratables y reductibles a procedimientos matemáticos. Ahora no sólo la física moderna muestra una dependencia ontológica respecto a la matemática (por eso hablamos de ciencia físico-matemática), sino también el nuevo tipo de racionalidad. Heidegger dirá que, a partir de entonces, «el único y genuino acceso» al ente es el «conocimiento en el sentido del físico-matemático»[61].

Este ideal geometrizante de lo racional va más allá del ámbito de lo natural, de la *res extensa*. Así, si bien Descartes evita con su dualismo sustancial la plena matematización del sujeto pensante, Spinoza extenderá el ámbito de la razón geométrica hasta incluir incluso a la ética. Desde las ideas adecuadas hasta las pasiones del cuerpo, desde la servidumbre humana hasta su *beatitudo*, todo sin excepción puede ser explicado por una racionalidad «more geometrico demostrata». Como dice muy significativamente Spinoza al final del prefacio de la parte III de la *Ética*[62]: «trataré de la naturaleza y fuerza de los afectos y de la potencia del alma sobre ellos [para él, la cuestión primordial de la ética], con el mismo método con que en las partes anteriores he tratado de Dios y del alma, y consideraré los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos».

En realidad, los racionalistas no aplican en su filosofía estrictamente el método de las matemáticas sino que, más bien, buscan una certeza y evidencia equivalente a éstas, una explicación racional que se las pudiera asimilar. Por eso nos parece muy interesante

la matización de Geymonat[63]: «Algunos intérpretes consideran que puede afirmarse que Descartes extrajo el método que acabamos de explicar de las matemáticas. En parte tienen razón, porque no hay duda de que Descartes llegó a la formulación de dichas reglas sobre todo por la reflexión sobre el modo de proceder de la matemática (recordemos entre otras cosas que los matemáticos griegos ya habían hablado de “análisis” y de “síntesis”). Pero sería erróneo pensar que Descartes se haya limitado a recabar su método de la matemática para aplicarlo a toda la ciencia. La realidad por el contrario es que Descartes justamente partió de él para plantear contra la matemática clásica una crítica no menos seria que la que levantó contra todo el saber común, y para proponer una reforma no menos radical que la propugnada para cada una de las otras ramas de la ciencia humana: reforma que debe hacer a la matemática más permeable a la razón, más límpida en sus principios y en sus procedimientos, más perfectamente aferrable por nuestro pensamiento. “Con este medio –explica a la princesa Isabel– veo más claramente todo lo que hago”».

Por otra parte, tenemos que evitar identificar el ideal racionalista de matematización con planteamientos posteriores marcadamente positivistas. Los racionalistas nunca renuncian a plantearse cuestiones metafísico-radicales comparables a la «filosofía primera» greco-medieval, si bien ahora las piensan como totalmente inseparables de las perspectivas científico-técnicas y de su fundamentación última[64]. Buscan construir el sistema omnicomprensivo que (en íntima vinculación con la nueva ciencia) dé cuenta del hombre y de la sociedad moderna.

Para afianzar mejor estas ideas, quizás conviene ahora demarcar brevemente la matematización típica de la Modernidad de otras muyparecidas, por ejemplo, de la geometrización del *logos* típica del pitagorismo y del platonismo (recordemos el frontispicio de la Academia platónica: «que no entre aquí nadie que no sepa geometría»). Entre las profundas diferencias destacaremos ahora brevemente:

- El rechazo absoluto por parte de la razón geométrica del siglo XVII de cualquier cualidad que no pueda ser medida o, al menos, medible o cuantificable. La razón geométrica moderna rechazará gnoseológica y ontológicamente (cosa que nunca hará el platonismo o el pitagorismo) las cualidades secundarias, con el argumento de no ser matematizables.
- Por otra parte, en la Modernidad (y, a medida que pasa el tiempo, de un modo cada vez más rotundo), la matematización se pone al servicio de una finalidad operativa e instrumental que busca su aplicación performativa al mundo. Es decir, busca vincular la matematización de lo real con la voluntad de dominio de la naturaleza (dominio que, con el tiempo, cada vez se hará más explícitamente tecnológico.
- Por último, las matemáticas son usadas en la Modernidad ya no como desvelamiento y contemplación de la cifra íntima del mundo, verdad última y absoluta[65] de un cosmos vivo e indomable, sino más bien como el instrumento humano para dominio y control de lo meramente objetual (es decir, la cosa entregada totalmente a los intereses del hombre). Por ello, la Modernidad se concentra en codificar la realidad a través de las matemáticas para dominarla técnicamente y obtener una utilidad de ella, de un modo tal que las banaliza y desacraliza reduciéndolas a mero instrumento u objeto. De esta manera, abre un profundo abismo con respecto a todas las místicas matematizantes anteriores.

2.3. Matematización anticualitativa

Recordemos que la matemática, la ciencia, la filosofía y, en definitiva, la razón dominante en los siglos XVII y XVIII se definen como radicalmente (incluso de un modo beligerante[66]) anticualitativas. Aunque no puedan alcanzarlo plenamente, tienen como ideal la vi-

sión geométrico-matematizante del mundo que, en el extremo, lleva a la reducción de toda cualidad a cantidad, esto es, a considerar los entes exclusivamente en relación a una unidad discrecional, homogénea y sin diferencias cualitativas. Por eso Koyré en *Del mundo cerrado al universo infinito*[67] dice: «el mundo de Descartes no es en absoluto el mundo multiforme, lleno de colorido y cualitativamente determinado del aristotélico, el mundo de nuestra experiencia y vida diarias –tal mundo no es más que un mundo subjetivo de opiniones inestables e inconsistentes basadas en el infiel testimonio de la confusa y errónea percepción sensible–, sino un mundo matemático estrictamente uniforme, un mundo de geometría hecha realidad sobre el que nuestras ideas claras y distintas nos dan un conocimiento cierto y evidente».

Por ello, es archiconocido que una de las críticas más constantes que, desde la nueva ciencia y el racionalismo del XVII, se dirigen a los paradigmas escolástico-aristotélico o mágico-naturalista, es que postulan y se ocupan de borrosas cualidades. Con práctica unanimidad en la nueva ciencia y en la nueva filosofía vinculada con ella, lo cualitativo es rechazado en tanto que dependiente de los sentidos y no del intelecto, mientras que se identifica lo intelectualizable con lo cuantitativo. Por su parte, para Descartes (*Los principios de filosofía*[68], II # 3) la razón se identifica –como hemos visto– con lo matematizable, con las «verdades eternas»: «Nuestros sentidos no nos dan a conocer la naturaleza de los cuerpos, sino que sólo nos enseñan lo que nos es útil y perjudicial».

Es justo por el dominio de una razón geometrizante profundamente anticualitativa, por ejemplo, por lo que el espacio y el tiempo perderán para la razón geométrica sus dimensiones vitales y cualitativas, para ser identificados reductivamente con las coordenadas matemáticas, homogéneas y meramente cuantitativas, es decir: la extensión como cualidad primaria. Transitando en dirección contraria a como lo hará Bergson a finales del XIX, la primera Modernidad identificará reductivamente espacio y tiempo con las coordenadas geométricas, reduciéndolos a magnitud pura, eso sí: perfectamente

calculable. Evidentemente, se estaban sentando los fundamentos del espacio homogéneo y absoluto de Newton. No podemos alargarnos aquí, pero este rechazo moderno de lo cualitativo está también estrechamente vinculado con la reducción de todo cambio a movimiento local y con la desaparición de las regiones naturales del cosmos que llevarán –como bellamente ha titulado su libro Koyré– del «mundo cerrado al universo infinito».

Quizás la mejor y más ambiciosa expresión de la identificación de la plena racionalización con el cálculo la encontramos en el proyecto de Leibniz que, en una versión juvenil, se formula así: «he comenzado a meditar ciertas consideraciones completamente nuevas, para reducir todos los razonamientos humanos a una especie de cálculo, que serviría para descubrir la verdad (...) Esta especie de cálculo general proporcionaría al mismo tiempo una especie de escritura universal que (...) cabría aprenderla en pocas semanas, ya que los caracteres estarían ligados según el orden y la conexión de las cosas (...) Esta misma escritura sería una especie de Álgebra general y nos daría el medio para razonar calculando, de modo que en lugar de disputar podríamos decir: contemos. Y sucedería que los errores de razonamiento no serían sino errores de cálculo que se descubrirían mediante pruebas, como en la aritmética. Los hombres encontrarían en ella un juez de sus controversias verdaderamente infalible»[69].

Pero Leibniz no es un caso aislado del ideal de razón geométrica. Desde otra perspectiva, en principio muy alejada, Hobbes[70] nos dirá también: «la razón, en este sentido, no es sino cálculo (esto es, adición y sustracción) de las consecuencias de nombres generales convenidos para caracterizar [para nosotros mismos] y significar [para demostrar a otros] nuestros pensamientos». También dice, de forma muy contundente: «las palabras son instrumentos de medida para los hombres sabios, que no hacen sino calcular por su medio»[71].

Como podemos ver, muchas de las promesas típicamente modernas se han vinculado y formulado en relación con la razón

geométrica, como lo han sido también muchas de las críticas (pensamos, por ejemplo, en Pascal, Vico, Bayle, Hume, Jacobi, muchos románticos, etc.). Incluso los críticos hacen –más habitualmente de lo que se suele pensar– reconocimientos implícitos o explícitos a la razón geométrica. Este es el caso de la muy matizada valoración llevada a cabo por un critico declarado del racionalismo cartesiano como es Pascal[72]: «los hombres se encuentran en una imposibilidad natural e inmutable de tratar cualquier ciencia que sea en un orden completamente perfecto. Pero no resulta de eso que debamos renunciar a toda clase de orden. Porque hay uno, y es el de la geometría, que es en realidad inferior en tanto que menos convincente, pero no en tanto que sea menos cierto. No lo define todo y no lo demuestra todo, y en esto les es inferior; pero sólo supone cosas claras e indudables por la luz natural, y es por esto por lo que es totalmente verdadero, ya que la naturaleza es la que le sostiene en lugar del razonamiento. Este orden [es] el más perfecto entre los hombres».

2.4. El esencial impulso metafísico de la razón geométrica

Ahora bien, hay que reconocer que las críticas se hacen más rotundas y apocalípticas cuando se dirigen a los intentos de imponer la razón geométrica como el único camino hacia la verdad. En esta línea, es famosa la muy radical opinión de Horkheimer y Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración* (notemos que se trata precisamente de unos declarados partidarios de la razón dialéctica)[73]: «en el camino hacia la ciencia moderna, los hombres renuncian al sentido. Sustituyen el concepto por la fórmula, la causa por la regla y la probabilidad. (...) Lo que no se doblega al criterio del cálculo y la utilidad es sospechoso para la Ilustración»[74].

Ciertamente, y desde la fidelidad al estricto desarrollo de la historia de la filosofía, tenemos que matizar tal afirmación. Y es que, llevados por la imperiosa necesidad que sentían de someter a crí-

tica la sombra negativa de la razón ilustrada, Horkheimer y Adorno queman sus etapas y la identifican demasiado rápidamente con el positivismo y la razón estrictamente instrumental. Éste es a veces un error muy habitual en ciertos círculos académicos, por lo que debemos enfatizar adecuadamente que la razón geométrica del siglo XVII (a pesar de su íntima relación con la revolución científica) no puede ser identificada en absoluto con el positivismo. Durante esta época, prácticamente tan sólo Galileo evita (más que rechaza) entrar a fondo en las cuestiones metafísicas. Incluso Descartes, que quería evitarlo en el largo período que culminará con la redacción de las *Regulae,* acabará muy significativamente constituyendo la más influyente metafísica de la primera Modernidad[75].

Una característica esencial de la razón geométrica del XVII es la necesidad de remontar todas las reflexiones y problemáticas humanas hasta plantearlas en y desde una filosofía primera, una metafísica. En este momento histórico, no tenía sentido escindir las cuestiones filosóficas en ámbitos especializados incomunicables entre sí. Por ello, en el siglo XVII es un axioma indiscutible la estricta continuidad de las cuestiones más pragmáticas con las más metafísicas, de las cuestiones más concretas y limitadas con las más abstractas y universales, de las explicaciones más empíricas y circunstanciales con los principios ontológicos más incuestionables. Les era necesario pensar dentro de una clara continuidad, sin saltos ni rupturas, entre lo que hoy llamamos «ciencia» y la «filosofía» más metafísica (que, como es sabido, en la época incluía cuestiones claramente vinculadas con la teología), es decir, enlazando las cuestiones más inmediatas con las últimas o primeras, según se mire.

La unidad, homogeneidad y estricta continuidad de todas esas cuestiones es un dogma para la primera Modernidad y su razón geométrica. Lo atestigua, por ejemplo, Arthur O. Lovejoy[76] al afirmar que en el XVII es totalmente indiscutible el principio de completud y continuidad (que niega los saltos en la cadena del ser). O Martial Gueroult[77], para quien (y lo demuestra pormenorizadamente en su

estudio de Descartes), un mismo «orden en las razones» estructura linealmente y vincula sin saltos todo el discurso de los racionalistas. Por ello, las cuestiones que hemos tratado y que podrían parecer exclusivamente matemáticas se enlazan de un modo estrecho en este significativo momento histórico con otras completamente metafísicas. Pues se busca aplicar una y la misma razón (basada en el ideal geométrico) a todas las problemáticas humanas, por vitales que sean y sin excepción. En definitiva, la razón geométrica del XVII no puede sino ascender –por su misma necesidad y lógica interna– hacia las cuestiones metafísicas y construir su propia filosofía primera.

2.5. La razón geométrica como autofundamentadora

Además, culminando su esencial impulso metafísico, la razón geométrica del XVII se presenta como esencialmente subsistente y autofundamentadora. Para los racionalistas, la razón se presenta como completamente autosuficiente (*causa sui*). Aún más, la razón por sí misma (si no media ningún bloqueo de origen exterior) es infalible, es lo que determina lo que verdaderamente *es*. Por eso, tan sólo ella –piensan– puede ser verdadero principio, incondicionada y capaz de darse a sí misma la legitimidad absoluta y, cada vez más, sin depender de nada exterior (la fe o la revelación, la tradición, la autoridad, etc.).

En el siglo XVII, la racionalidad geométrica tiende a pensarse como autárquica y substancial, ya que busca prescindir de toda otra autoridad o juez que no sea ella misma, y evita reconocer otra legitimidad que la que conquista por sí misma. De hecho, en los grandes sistemas filosóficos racionalistas, la razón geométrica es lo que está por detrás (como su fundamento) del sujeto, puesto que éste no será sino pensamiento estructurado racionalmente (o desestructurado por la interferencia del cuerpo o de los sentidos). Los racionalistas del XVII son seguramente los filósofos que más a fondo y consecuentemente encaran el reto de demostrar que la razón se basta a sí misma en sentido absoluto, fundamentándose

de manera radical[78]. Este es el objetivo más importante para los racionalistas, pero en sus versiones menos metafísicas también para el resto de sus coetáneos: autofundamentación radical de la razón (como base para alcanzar tanto la verdad y el conocimiento, como la liberación individual y colectiva, tanto el progreso científico-tecnológico como el socio-político[79]). Como hemos dicho en el inicio, quizás ninguna otra época ha sido tan logocéntrica (como diría Derrida) como esta, en el sentido de que nunca antes la razón había dominado de una manera tan total, incontestada e independiente de cualquier otra instancia.

Para afianzarse de tal manera, la razón geométrica tendrá que desarrollar sus posibilidades metafísicas, como ha visto muy bien Husserl en las *Meditaciones cartesianas*[80] (obviaremos su tono crítico debido al interés de este autor por marcar distancia en favor de su propio proyecto):«Descartes tenía de antemano un ideal de ciencia, el de la geometría o bien el de la ciencia matemática de la naturaleza. Este ideal determina aquellos siglos como un prejuicio fatal, y también determina, sin ser sometido a crítica, las mismas *Meditaciones.* Para Descartes era algo ya de antemano comprensible de suyo que la ciencia universal tenía la forma de un sistema deductivo, y que todo el edificio tenía que apoyarse sobre un cimiento axiomático, fundamentante de la deducción. El axioma de la absoluta autocerteza del *ego*, junto con los principios axiomáticos innatos en ese *ego*, tiene para Descartes, con respecto a la ciencia universal, un papel análogo al que en la geometría tienen los axiomas geométricos, sólo que aquel fundamento axiomático yace más profundamente aún que el de la geometría, siendo llamado a cooperar inclusive en la fundamentación última de ésta».

Esta cita de Husserl y la estricta continuidad que plantea entre matemática y principios metafísicos se aplica perfectamente también a Malebranche, Spinoza o Leibniz. Y es que, en general, los cartesianos posteriores prescinden del momento de la duda hiperbólica e imponen totalmente el «ordo essendi» al «ordo cognoscendi», permitiendo que se perciba mucho mejor la autofunda-

mentación directa de la razón matematizante. Ya hemos comentado este punto respecto al comienzo de la *Ética* de Spinoza, donde la sustancia única («sive dei, sive natura») es *causa sui* y *ratio sui*, porque es lo que da razón de todo y, en definitiva, no puede ser sino la razón de sí misma.

2.6. La razón geométrica como ontoteológica

Incluso para un ateo confeso como Spinoza, y como afirma Heidegger, la razón geométrica en manos de los racionalistas deviene necesariamente ontoteológica. La causa profunda es que tales filósofos no pueden (ni quieren) aislar la cuestión de la racionalidad, del ser y de la realidad, de la cuestión del ente perfectísimo. Esto es así porque aquellas cuestiones quedan planteadas y constreñidas dentro de un sistema que engloba todas las proposiciones verdaderas y que tiene a Dios o al ente perfectísimo como su principio jerárquicamente supremo y definidor del ser de los entes (ontología). En este aspecto, los sistemas racionalistas vienen a reformular en clave filosófica muchos elementos vinculados con la teología monoteísta más rigurosa, si bien ahora a mayor gloria del «dios de los filósofos» (como protestaba Pascal), el cual tiene en la razón geométrica sus contenidos más básicos.

Es indudable que en el siglo XVII este principio culminante y absoluto necesariamente se vincula con la divinidad monoteísta cristiana, pero hemos de evitar caer en la fácil y errónea identificación entre principio metafísico y dios religioso. Aunque éste último parece funcionar totalmente como aquél, en realidad ha perdido sus determinaciones más religiosas para pasar a ser simplemente el fundamento, la garantía y la legitimación últimas de la realidad y de la razón.

Claramente, el dios ontoteológico de los racionalistas modernos no es el Dios de los creyentes, el Dios de Abraham, Jacob e Isaac, como decía Pascal: no es el Dios voluntad, ni el padre amoroso o colérico, vigilante y protector de cada criatura individual, persona

con la que se puede hablar a pesar de ser trascendente, etc. Es el Dios de los filósofos, Dios arquitecto, relojero, calculador, geómetra (de Leibniz, Malebranche, Spinoza y los deístas) que sólo actúa a través de decretos universales, leyes cósmicas en ningún caso personalizadas. En definitiva, es un Dios que actúa y crea el mundo racionalmente, y es por tanto el fundamento racional último. Ciertamente, la filosofía racionalista moderna intelectualiza y seculariza la idea de divinidad tendiendo a despojarla de sus determinaciones míticas, rituales, dogmático-positivas, litúrgicas, históricas, étnicas, personales, etc. Por eso Heidegger[81] concluye que, en los racionalistas, «*Dios* es un término puramente ontológico [¡no religioso!], al entendérsele como *ens perfectissimum*».

Pues bien, como hemos visto, al convertirse ese ente supremo a la vez en el principio supremo tanto en el orden del ser y de la existencia (causa última creadora del mundo) como en el del conocer (no engañador, garantía de certeza y verdad, etc.), podemos decir que las filosofías racionalistas son tanto onto-teo-lógicas como onto-logo/ratio-lógicas, ya que el ente así definido es el principio último y garantía necesaria de la racionalidad. Vemos aquí ya un claro efecto de la secularización que lleva a cabo la Modernidad y que, una vez más, tiene en el concepto de razón su elemento decisivo. En ese proceso hacia el «deus ex machina» de los deístas, rápidamente aflora la crítica de los libertinos que lo definen como un Dios perezoso e inactivo. Ahora bien, a pesar de estas tendencias radicales, el planteamiento ontoteológico es una resistencia importante al creciente y posterior pragmatismo instrumental.

Hasta aquí, hemos comprobado que la continuidad entre las cuestiones de lo meramente matemático y las metafísicas es una de las características esenciales de la razón geométrica. Además, marca la diferencia respecto a la mayoría de sus desarrollos posteriores y le impide caer tanto en el estricto positivismo como en la total secularización. Por eso, incluso el culminador de la revolución científica, Newton, que se vanagloriaba de no «fingir hipótesis», tiene muy claro también que la aspiración de la razón no se satisface

totalmente con las cuestiones meramente físico-matemáticas. De este modo, en la cuestión 28 del libro III de la *Óptica*, considera que «el objetivo básico de la filosofía natural es argumentar a partir de los fenómenos, sin imaginar hipótesis, y deducir las causas a partir de los efectos hasta alcanzar la primerísima causa que ciertamente no es mecánica»[82].

2.7. La «sorprendente» aparición de la razón dialéctica

Hasta aquí hemos intentado caracterizar y analizar el tipo de razón que surge de la revolución científica y que culmina en los racionalistas del XVII. No cabe duda de que la razón geométrica va evolucionando durante toda la Modernidad, siendo uno de los componentes clave de la racionalidad técnico-instrumental actual. Por ello, podríamos seguir su evolución durante la Ilustración, el Utilitarismo, el Positivismo, el Pragmatismo, etc. Sin embargo, nos ha parecido más relevante contraponerla con el tipo de razón que predominará en las filosofías especulativas de la historia de finales del XVIII y principios del XIX.

Además, no hay que olvidar que, aunque hoy no pase por sus mejores momentos, la llamada «razón dialéctica»[83] devino la gran alternativa moderna (y de gran parte del siglo XX) a la ya analizada razón geométrica y sus evoluciones posteriores. Nos parece muy significativo que precisamente, cuando en la Modernidad comenzaban a aparecer los primeros planteamientos parapositivistas, se produjera el gran florecimineto de la razón dialéctica. Para bien o para mal, una parte muy importante de la Modernidad no estaba dispuesta a renunciar a las reflexiones propiamente metafísicas, y cuando pensó que los herederos de la razón geométrica (y especialmente los científicos) querían renunciar a su intrínseco impulso metafísico, reaccionó lanzándose a los brazos de un nuevo tipo de razón –el dialéctico– que consideraba tales cuestiones como las más importantes. La ambición era clara y muy fuerte: no tan sólo salvar

una perspectiva filosófica irreductible a la científica, sino incluso integrar a ésta en una racionalidad más global. La razón dialéctica forma parte de un ambicioso proyecto moderno para pensar una racionalidad universal que pudiera dar cuenta conjuntamente de los ámbitos distinguidos por Kant: uso regulativo de las ideas, aspiración metafísica no resoluble, ciencia, ética, estética, teleología...

Frente a una razón geométrica, que transitaba ya hacia una racionalidad puramente instrumental, la razón dialéctica aborda una ambiciosa reflexión sobre la totalidad de las problemáticas humanas, sin avergonzarse de adentrarse en la metafísica o en la especulación. Además, precisamente cuando la razón geométrica tendía a la estricta especialización, alzó como su principal potencialidad una renovada voluntad de unión de todos los ámbitos del saber. A pesar de que pronto tuvo que moderar su entusiástico orgullo, durante casi dos siglos, y gracias al enlace del hegelianismo con el marxismo, la racionalidad dialéctica se mantuvo (con diversas formas concretas, claro está) como la propuesta más plausible para permitir pensar la historia y las ciencias del espíritu. Como ya intuyó Vico, se trataba de mostrar que el mundo construido por el hombre (con sus instituciones político-sociales, su compleja cultura, etc.) gozaba también (o aún más) de la racionalidad. Se tenía que superar una paradoja que se hacía cada vez más sangrante pues, a pesar de que desde la revolución científica se había conseguido dar cuenta racional del mundo natural, el hombre fracasaba cuando intentaba hacer lo mismo en lo que le era más inmediato y más «importante»: el mundo hecho por él mismo. Para superar este «escándalo», modernos desde Vico o Herder hasta Kant o Hegel coinciden en reclamar una nueva perspectiva de la razón que sea más completa, profunda y dé cuenta del entero devenir de la humanidad. Las grandes filosofías especulativas de la historia y la razón dialéctica serán los intentos más ambiciosos y globales en tal dirección.

Desde el actual descrédito del pensamiento dialéctico[84], puede sorprender el vigoroso y entusiasta estallido de una ambiciosa razón especulativo-dialéctica a finales del siglo XVIII. Aún más cuanto

que se produce en un momento en que la ciencia y la razón científica (basadas en la comentada razón geométrica) parecían haber ganado una madurez que auguraba su triunfo rápido y total. Los historiadores positivistas (con Bertrand Russell a la cabeza) no dejan de sorprenderse y lamentarse de este extraño vericueto de la historia del pensamiento humano. Justo cuando comenzaba a calar la posibilidad de la total sustitución de las tradicionales aspiraciones filosóficas por parte de la ciencia (y, cada vez más, por la tecnología que le es ya inseparable), surge ese desvergonzado «canto de cisne» que son los grandes sistemas idealistas y las grandes especulaciones románticas, que parecen invertir el proceso «lógico» de la historia. Inmediatamente después del gran esfuerzo kantiano para evitar la confusión en los usos y ámbitos de la razón –demarcando y separando, por ejemplo, la ciencia de la metafísica–, surge el gran esfuerzo unificador de la razón dialéctica.

2.8. La toma de conciencia del carácter constituyente del sujeto

Antes de analizar a fondo la razón histórico-dialéctica, debemos exponer el vínculo que las une. Vamos a abordar el elemento clave que marca la continuidad histórica entre razón geométrica y razón dialéctica, y que es el determinante de toda la filosofía moderna: la presuposición del sujeto pensante. La posición determinante del sujeto va evidenciándose cada vez más rotundamente a lo largo de la Modernidad. En un primer momento, el sujeto aparece ejerciendo un papel meramente fundante que, más adelante, devendrá ya plenamente constituyente y, en un momento posterior, evidenciará que el propio sujeto resulta también constituido por el mismo proceso que él constituye. Es en este último momento, y como su culminación, cuando aparecen las grandes filosofías especulativas de la historia.

Expongamos brevemente estos pasos que llevan[85] de la evolución de la razón geométrica a la razón dialéctica, siguiendo el hilo del creciente reconocimiento del papel decisivo jugado por el sujeto pensante.

En la primera fase de la razón geométrica, el sujeto aún debe plegarse al desvelamiento de una realidad que no constituye. En tal estadio, la matemática es vista como la clave del misterio del mundo (por ejemplo, Kepler[86]) o, al menos, como los caracteres o la «lengua» con que la realidad misma está escrita (Galileo). Así, en el comienzo del *Saggiatore* (1623), Galileo dice: «La filosofía[87] está escrita en ese inmenso libro que se nos ofrece siempre abierto ante nuestros ojos, quiero decir el universo; ahora bien, no se lo puede comprender si no se aplica en primer lugar a comprender la lengua y a conocer los caracteres con que está escrito. Está escrito en lengua matemática y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin cuyo concurso es humanamente imposible comprender ni una palabra. Sin ellas, se trata de un errar en un laberinto oscuro[88]».

En un segundo momento, si bien la razón capta intuitivamente la matemática (por tanto, como dada y todavía no construida), también es claro que el sujeto pensante tiende a ocupar un lugar más determinante. Por eso Descartes afirma que las verdades matemáticas o «eternas» dependen gnoseológicamente de la evidencia del sujeto y éste puede ponerlas en duda en su búsqueda del fundamento radical. Aquí la verdad –y las matemáticas– son intuidas, pero ya fundamentadas en y desde el sujeto. De este modo, el sujeto pensante se determina como fundamentador de sus evidencias y de su conocimiento mundano a través de un proceso de autodescubrimiento que incluye la garantía última del Dios no engañador (el cual aparece como una idea en él). Por otra parte, todo este proceso se lleva a cabo desde la soberanía del sujeto pensante que «decide» fundamentar absolutamente sus evidencias e, incluso, presuponer un orden «donde no se da naturalmente» (regla 3a)[89]. Aún más, dentro de este proceso teórico-fundamentador radical, el sujeto pensante puede obligarse a dudar hiperbólicamente de todas aquellas evidencias sobre las que pueda lanzar la más mínima sospecha[90] (incluyendo las matemáticas, dice Descartes, para escándalo de los racionalistas posteriores).

En un tercer momento, y a partir de Leibniz, la matemática es considerada una construcción, una construcción del sujeto. Aquí Leibniz es más radical que Kant, pues éste remite la geometría y la aritmética al espacio y al tiempo como condiciones de posibilidad de la sensibilidad inscritas en el sujeto trascendental, y todavía los piensa como intuición. Por ello mantiene para las matemáticas el carácter intuitivo. Leibniz, en cambio, anticipa y provoca la renovación matemática de finales del XIX[91], que está marcada por el debate entre considerar las matemáticas fruto de una intuición o una pura construcción racional coherente en sí misma.

Pues bien, esta capacidad constructiva del sujeto que brevemente hemos visto acrecentarse dentro de la definición geométrica de la racionalidad, adquiere un sentido más radical cuando la racionalidad toma las características dialécticas. Es el cuarto momento del proceso, y aparece liderado por el idealismo alemán (si bien anticipado por Herder e, incluso, Vico)[92]. Aquí hablamos ya de razón dialéctico-histórica pues si, por una parte, el sujeto constituye y construye al propio objeto, precisamente en ese mismo proceso se construye a sí mismo en un *feedback* absolutamente inseparable. Además, este proceso que une inseparablemente sujeto y objeto, también resulta indiscernible de un proceso teórico o de conocimiento y de un proceso de praxis o de transformación real. Ahora y sólo ahora, pasamos plenamente de una perspectiva quieta y sincrónica de la verdad y de la realidad, a otra en movimiento y devenir, diacrónica y dialógica (con historicidad, diría Heidegger). Se pasa, en definitiva, a pensar la realidad y la humanidad como históricas, inscritas en una omnipresente y totalizante filosofía de la historia[93] que, precisamente por evidenciar la dinámica autoconstructiva de sujeto y realidad, parece permitir la tan debatida «previsión» en la historia.[94]

2.9. La voluntad integradora y subordinadora de la razón dialéctica

Después de haber mostrado brevemente el vínculo que enlaza la razón geométrica con la razón dialéctica, centrémonos ahora en analizar este nuevo tipo de razón que la Modernidad se da. En primer lugar, hemos de destacar como la principal característica de la razón dialéctica su voluntad de unificación y totalización, de no dejar impensado ningún ámbito. Ello le obliga a presentarse como superadora y subordinadora de la racionalidad geométrica, a la que no quiere eliminar sino integrar desde una perspectiva más global[95]. Habermas (en *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1991, pág. 48), refiriéndose a la opinión conjunta de Hegel, Hölderlin y Schelling, afirma que en este momento «la filosofía tiene que entenderse a sí misma como el lugar en que hace acto de presencia la razón como absoluto poder unificante». Nosotros hemos usado el término «superadora» queriendo traducir el término hegeliano *Aufhebung* que significa, como es sabido, ir más allá de algo pero conservándolo en lo esencial y como elemento integrado en lo nuevo. Por tanto, más que sustitución, hay integración en una complejidad creciente, pues –desde esta perspectiva– lo superador es más complejo y diversificado internamente que lo superado.

Por ello, la razón dialéctica no quiere negar la racionalidad geométrica sino subordinarla, incluirla como una parte o momento de su desarrollo. En consecuencia, las características de la razón geométrica que eran consideradas el modelo mismo del rigor y de la verdad (matematizante, cuantificadora, experimentadora, etc.) continúan siendo consideradas una muestra de rigor y de verdad, si bien de inferior valor. Podemos ver claramente que ésta es la posición en el *Systemprogramm*: «Quisiera prestar de nuevo alas a nuestra física que avanza dificultosamente a través de sus experimentos. Así, si la filosofía da las ideas y la experiencia provee los datos podremos tener aquella física en grande que espero de las épocas futuras. No parece como si la física actual pudiera satisfacer a un espíritu creador»[96].

A pesar del paso de una postura idealista a otra materialista, podemos ver que esta posición continúa vigente en lo esencial cuando, en pleno siglo XX, cierto marxismo afirmaba que el materialismo histórico tenía que lograr subordinar a la ciencia burguesa. O, en la misma tesis undécima sobre Feuerbach de Marx, donde se reclama un nuevo tipo de intelectual (¡y de racionalidad!) no sólo capaces de conocer el mundo sino de cambiarlo, siendo la razón dialéctica la más adecuada para ello (por ejemplo, al ser capaz de pensar el salto del cambio cuantitativo al cualitativo). Ciertamente, la razón dialéctica argumentaba su superioridad al conseguir pensar lo cualitativo, frente a la razón geométrica que se había de limitar a lo cuantitativo. Se considera que la idea supera a las fórmulas matemáticas en la medida en que la cualidad es una determinación más básica y radical, como podemos ver en el inicio de la hegeliana *Ciencia de la lógica*.

La voluntad integradora y subordinadora de la nueva razón dialéctica es, por otra parte, total. Por ello los idealistas consideran como un objetivo filosófico esencial integrar la tarea filosófica y la científica, así como las distinciones tan laboriosamente establecidas por Kant[97]. Aún más, el omnívoro intento de superación planteado por los sistemas dialécticos idealistas les llevará a integrar (como un momento en el desarrollo del absoluto) elementos que, tanto el racionalismo del XVII como la Ilustración del XVIII, más bien excluían del ámbito racional. Ello lleva a repensar y volver a dar un valor filosófico a lo mítico[98], lo religioso, lo estético, lo simbólico, el genio, etc. Como vemos, la razón dialéctica se plantea esencialmente como visión suprema e integradora de cualquier otro tipo de racionalidad e, incluso, de cualquier perspectiva pararacional.

Evidentemente, no se valorarán por igual todos estos distintos ámbitos, pero siempre se busca integrarlos insertándolos como un momento[99] en una historia que culminaría con la razón dialéctica. Aquí se origina lo que los críticos consideran la caótica mezcla típica de la razón dialéctica, y que podemos ejemplificar muy bien citando el momento culminante del *Systemprogram*: «La masa tiene que tener una religión sensible. No sólo la masa, también el filósofo la

necesita. Monoteísmo de la razón y del corazón, politeísmo de la imaginación y del arte: ¡esto es lo que necesitamos! (...) Tenemos que tener una nueva mitología, pero esta mitología tiene que estar al servicio de las ideas, tiene que transformarse en una mitología de la razón». Sin duda, a los críticos de la razón dialéctica les parece este un objetivo imposible y poco preciso, pero nadie puede dudar de que está en la base de la rotunda ambición que tanto fascina de la razón dialéctica o de las grandes filosofías de la historia vinculadas con ella.

Dicho esto, es el momento de analizar el núcleo filosófico sobre el que se basa la razón dialéctica en su tan ambiciosa pretensión de superarlo e integrarlo todo. Para ello tenemos que profundizar brevemente en el concepto de dialéctica.

2.10. El sentido de dialéctica

Como es sabido, dialéctica quiere decir etimológicamente «a través» (*dia*) «del decir» (*lektós*); por lo tanto, y en sentido amplio, significa: a través del diálogo, de la discusión, del discurso, del lenguaje. Livio Sichirollo[100] afirma que *dia* expresa «concurrencia de varios sujetos en una acción con influencia recíproca». Y Platón contraponía dialéctica a *episxein* («disputar compitiendo»), reivindicando el proceder filosófico de su maestro Sócrates al promover el «disputar con recíproca comprensión y satisfacción, a fin de conseguir una mejora mutua y profundización en algo; conversar».

Ahora bien, como el decir o el diálogo (por muy amables y constructivos que sean) siempre presuponen una contraposición de *lógos*, dialéctica ha venido a significar «a través del decir contrapuesto», distinguiéndolo así del decir vulgar que no sabe sacar consecuencias de la contradicción. Por tanto, remite al razonamiento que se produce a través de la contraposición, en la lucha de contrarios. Valls Plana[101] define «dialéctico [como] todo aquello que se mueve en virtud de alguna negación». Desde esta perspectiva, la «racionalidad dialéctica» es aquella que contiene dentro de sí y se desarrolla

gracias a la contraposición, a la negatividad, a la contradicción, al conflicto, al *pólemos* heracliteano que, finalmente, sintetiza y supera. Esta característica es vista por los partidarios de la razón dialéctica como otro argumento decisivo de su superioridad frente a la razón geométrica[102].

2.11. Historicidad sentido de dialéctica

La idea nuclear de la razón dialéctica se basa en que la dinamicidad real-concreta, abierta e impredecible que surge del choque de los contrarios, precisamente por no ocultar ni obviar la contradicción inherente, permite finalmente mostrar su sentido oculto, al menos en los entreactos del inacabable proceso dialéctico. Sobre esta idea construye una parte de la Modernidad los más ambiciosos y omniabarcantes sistemas y filosofías de la historia. Se argumenta que la razón dialéctica muestra en su misma naturaleza una dinamicidad e historicidad (no presentes en la razón geométrica[103]) que, a ojos de sus partidarios, la convierten en especialmente adecuada para captar el mundo humano en su intrínseca y constituyente historicidad.

Precisamente porque la realidad histórica humana es ella misma dialéctica y, por tanto, deviene a través de la contradicción y la negatividad, puede ser conocida por una razón que deviene de la misma forma. Esta gran potencia especulativa de la dialéctica es lo que permite aspirar[104] a dar cumplida cuenta de la enorme complejidad histórica de lo humano. A través de la capacidad de la dialéctica para vincular los grandes conflictos y miserias humanos con un sentido racional y global más básico, se intentará superar aquellos planteamientos ingenuos de la idea de progreso que presuponen la fácil y pacífica afloración de las determinaciones. Así, las filosofías de la historia dialécticas aspirarán a mostrar la racionalidad global de la historia que se esconde bajo su aparente caos. Así se evidenciaría cómo el conflictivo y violento chocar de las nuevas determinaciones permite superar las viejas, integrando progresivamente algunos de sus resultados más esenciales[105].

Como vemos, por su propia naturaleza, la razón dialéctica diacrónica, procesual y dialógica se presenta como especialmente adecuada para conocer o comprender la realidad en su procesualidad, temporalidad e historicidad. También facilita –afirman su partidarios– superar la gran escisión moderna entre sujeto y objeto, permitiendo incluso una nueva y no trivial reconciliación entre pensar y ser[106].Por lo que respecta a la dualidad sujeto-objeto, la dialéctica evita la subordinación del uno al otro, tolerando su desarrollo conjunto. Naturalmente, para los críticos de la dialéctica esto mismo amenaza con dar al traste con toda pretensión de conocimiento riguroso y de neutralidad del sujeto en sus investigaciones. Pero ahora no podemos entrar en esta profunda discusión, todavía inacabada.

2.12. Abierta y no reducible a reglas

Otro eterno tema de discusión que ha provocado terribles malentendidos y que sí que debemos tratar brevemente aquí es el de la reducción de la dialéctica a un conjunto cerrado de reglas. Con frecuencia, se ha querido (tanto por parte de sus partidarios como de sus detractores) reducir la compleja dinamicidad de la dialéctica a unos esquemas fijos y se dice que Fichte, Hegel o Marx han caído en esa trampa. Queremos salir aquí brevemente en defensa de todos ellos, pues creemos que –más allá de sus diferencias– coinciden en que la dialéctica[107] no es un resultado o una totalidad ya dada y reducida por tanto a meras reglas. Al contrario, afirman que la dialéctica es más bien un camino que debe ser esencialmente descubierto a través de «la conflictividad de la cosa» (en terminología hegeliana y heideggeriana) y, por supuesto, sin podérsela ahorrar en absoluto.

Como dice Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica*[108]: «la dialéctica es un método o movimiento *en* el objeto», es decir, en el propio y real devenir. Y precisamente por ello, la razón dialéctica «no es ni razón [meramente] constituyente, ni razón constituida; es

la razón constituyéndose en el mundo y, por él, disolviendo en ella las razones [concretas] constituidas, para constituir otras de nuevas que a su vez también acaba superando y disolviendo». Por eso, y a pesar de las exigencias que siempre acompañan a los proyectos emancipatorios modernos, que parecen exigir la explicitación de una meta y, por tanto, de un fin de la historia, la razón dialéctica es esencialmente abierta (incluso al riesgo de caer en una especie de proceso sisífico). Y es que la dialéctica sólo vive en y a través de la lucha y de la muerte de sus determinaciones concretas.

2.13. Fin de la historia

Pensamos que, si vamos más allá de algunas formulaciones coyunturales, esta concepción abierta, creativa y no conclusa de la dialéctica es la que caracteriza a pensadores como Fichte, Hegel o Marx. Fichte[109], por ejemplo (y Novalis le sigue a pies juntillas) considera que el fundamento y principio último de la dialéctica es propiamente una actividad originaria (*Tathandlung*) que dinamiza infinitamente yo y no-yo, evitando caer en el representativismo fosilizado y sin especulación de la filosofía anterior[110] y, por lo que a nosotros nos interesa ahora, de la razón geométrica. Como dice Cirilo Flórez[111]: «el yo fichteano, como actividad productora, es un yo dialéctico; pero entendiendo la dialéctica como paso, como camino hacia (*durch*) otra cosa, como superación constante de límites. Es la dialéctica de lo finito/infinito como proceso abierto y esforzado hacia metas siempre diferentes»[112].

Evidentemente, con las matizaciones anteriores no negamos en absoluto la gran «pulsión», por así decir, presente en las filosofías de la historia «historicistas» (como prefiere denominarlas Popper), la cual les hace pretender predecir aspectos clave del futuro o, al menos, predeterminar la esencia de su meta, del *telos* histórico global. Simplemente, pretendemos mostrar cómo autores profundamente impelidos por esta típica ambición moderna como Hegel o Marx, sin embargo, en la coherencia de su pensamiento más profundo y

alejado del panfleto político, relativizan y superan tal ambición, y se proyectan en otra perspectiva mucho menos trivial y criticable.

Ciertamente, la razón dialéctica ha pagado con creces su atrevimiento al querer emular a la razón geométrica en la capacidad de predicción de la que ha gozado en su uso meramente científico, sin prescindir por otra parte de su común tendencia metafísica. Pero, a pesar de esa tendencia metafísica común, el debate entre razón dialéctica y razón geométrica ha periclitado en su vigencia. Y es que, mientras que la razón geométrica ha evolucionado muy profundamente desde el siglo XVII –aunque, en el fondo, no haya depurado totalmente su pulsión metafísica: de un modo inconsciente, queda todavía mucho de ella en el positivismo contemporáneo–, no ha sufrido los muchos reveses que en las última décadas han caído sobre la razón dialéctica y sus grupos defensores. Es lamentable que el debate se dé por terminado, más que por los argumentos mismos, por la evolución política y social, como por ejemplo: el fracaso de los regímenes de «socialismo real» y el aparente triunfo indiscutido del liberalismo económico y el «pensamiento único» que potencia. Así, creemos que se renuncia a una parte esencial del debate en torno a la racionalidad que no es hoy día menos imperioso ni relevante que en los siglos considerados. Quizás todo lo contrario. De hecho, una cierta desconfianza muy postmoderna sobre la racionalidad no puede esconder que el desconcierto es general, ha calado muy hondo y nos hace añorar la valentía y riqueza de planteamientos de los modernos.

3. QUÉ ES LA ILUSTRACIÓN

Es evidente que la mayor parte de los pensadores y personajes que llamaremos «ilustrados» no pudo considerarse así. El término no se había creado; como mucho, se hablaba de «luces» o se decía que había que «ilustrarse». En medio de los múltiples conflictos y de las diversidades, era difícil imaginarse que había una actitud o perspectiva «ilustrada» común y, aún menos, que podía haber algo parecido a un «movimiento ilustrado».

Sin embargo, tratando de dar respuesta a los problemas de su tiempo, muchos pensadores del siglo XVIII comenzaban a poner de manifiesto algo básico y común. Ciertamente, no había ninguna visión unitaria del pasado, ningún diagnóstico compartido sobre el presente ni tampoco ningún proyecto de futuro en el que todo el mundo coincidiese. Si había alguna cosa común, nadie la asumía en todos sus aspectos; pero sí que había cierto aire de familia en las actitudes y las esperanzas, en los ideales, en lo que se rechazaba y en lo que había que cambiar, en las experiencias vividas y en la visión de la condición humana.

3. Qué es la ilustración

Desde la distancia crítica y los numerosos estudios de aquella época, intentaremos definir con un poco de precisión qué fue la Ilustración. Seguramente, no podremos destacar una definición única,

como pretendieron hacer los grandes estudiosos clásicos, caso de Hegel en la *Histona de la filosofía* o en las *Lecciones de filosofía de la historia universal.*

Hegel vincula la Ilustración al proceso moderno que prioriza la reflexión racional del sujeto pensante humano, pero critica su abstracción, la unilateralidad y la frialdad analítica, dicotomizadora y que «solidifica las diferencias». Es lo que impide –piensa Hegel– toda reconciliación o síntesis dialéctica, y que tiene como consecuencia inevitable la violencia de la Revolución francesa.

Por su parte, Ernst Cassirer, en la *Filosofía de la Ilustración,* destaca la reformulación de la naturaleza misma de la filosofía. Recuperando la actitud filosófica más auténtica, la Ilustración evita caer ante «el espíritu de sistema» que quiere «encarcelar» todos y cada uno de los saberes, pero sin ser asistemática. Da gran importancia al análisis y la clasificación rigurosas, pero evita partir de principios metafísicos indemostrables. Así, prioriza las preocupaciones más vitales, dentro de una unidad de método, una mentalidad o una forma de pensar que hay que llamar «ilustrada».

Paul Hazard, en *La crisis de la conciencia europea* y en *El pensamiento europeo del siglo XVIII,* define la Ilustración como la época en la que explota el gran conflicto larvado durante mucho tiempo en contra del dominio total del cristianismo. Así, abre un conflictivo proceso de ruptura descristianizadora, secularizadora y desacralizadora presidida por la emancipación de la razón humana. La crítica ilustrada se dirige sobre todo en contra de la concepción religiosa de la vida, pero sin provocar ningún vacío, pues los ilustrados eran tan críticos y destructivos del pasado como proyectadores y constructores del futuro. Por eso, Hazard rechaza incluir en su análisis «a los apasionados y místicos» del siglo XVIII (que había muchos, reconoce), del mismo modo que considera inevitable que la radical necesidad de renovación de los ilustrados acabase en una violenta revolución política y social.

3.1. ¿Una Ilustración eterna?

No podemos considerar la Ilustración como una tendencia casi eterna y consustancial al hombre: algo que ya estaba presente muy atrás en la historia, pero que sólo cuajó o se convirtió en dominante en el siglo XVIII, hasta el punto de que mereció el nombre de «siglo de las luces».

No podemos seguir a Friedrich Nietzsche, que la ve triunfar en la constitución de la razón durante la significativamente llamada «Ilustración griega» del siglo V a.C., y que tiene en el final de la tragedia ática (debido a Eurípides y Sófocles) el signo cultural más profundo.

Tampoco emularemos a Max Horkheimer y Theodor Adorno, que en *La dialéctica de la Ilustración* saludan a Ulises como el primer hombre «burgués» y hacen de él un símbolo de la Ilustración. Para ellos la Ilustración, más que un momento histórico, es sobre todo la problemática esencial del hombre actual y, también, de toda la historia humana sin excepción. Con su razón instrumental y su voluntad de hacer al hombre amo del mundo, la Ilustración es el vector clave de Occidente y, por lo tanto, no han acabado aún sus profundas consecuencias ambivalentes (al mismo tiempo, emancipador y peligrosamente totalitario). Así, estos autores incluyen, por ejemplo, las guerras mundiales, el fascismo y Auschwitz, ya que, asombrosamente, «la humanidad en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano [que ha sido siempre la promesa de la Ilustración], desembocó en un nuevo tipo de barbarie» y en una nueva mitología, especialmente cuando el proceso ilustrador pasó a ser monolítico y olvidó la autocrítica.

Peter Sloterdijk, en la *Crítica de la razón cínica,* también presenta una visión suprahistórica de la Ilustración, como una tendencia permanente en la humanidad que él encuentra muy vinculada a la corriente cínica del pensamiento occidental. También para Sloterdijk, la Ilustración tiene una oscura e íntima relación con los que en principio parecen ser sus enemigos irrenunciables, ya que «a sus

triunfales “procesos de aprendizaje” les siguen, como una sombra, catastróficos procesos de desaprendizaje». Sloterdijk considera el actual triunfo del peor cinismo como una consecuencia directa (aunque indeseada) de la Ilustración: lo terrorífico que debía ser evitado surge de nuevo y lo hace desde dentro del remedio. La desconfianza generalizada ha tendido a igualar los peligros y a provocar tal desorientación y cansancio, que la gente acaba abrazando el cinismo más acomodaticio. Esto obliga –piensa Sloterdijk– a que hoy no se pueda ser fiel a la Ilustración, si no es desde cierta infidelidad.

3.2. ¿La Ilustración se pierde en la diversidad?

También deberemos ir más allá de interesantes interpretaciones, aunque demasiado unilaterales, ya sea en contra o a favor, como las de Lyotard o Habermas. Nosotros haremos un análisis más matizado, a pesar de que, de alguna manera, la Ilustración (como dice Lyotard en *La condición postmoderna)* es uno de los grandes macrorrelatos modernos que la postmodernidad debe superar; por otro lado, también es cierto que la Ilustración, en cuanto parte esencial de la Modernidad, es un proceso aún inacabado y que reclama que se complete, como dice Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad.*

Aquí nos moveremos próximos a análisis más equilibrados, al mismo tiempo críticos y reivindicadores de las grandes aportaciones ilustradas, como las de Armando Plebe, Michel Foucault y muchos estudiosos actuales. Pero también –en la medida en que podamos– evitaremos abdicar de la tarea de dar un mínimo sentido global y unitario al término «Ilustración».

Mayoritariamente, hoy los estudiosos tienden a apartarse de las grandes interpretaciones clásicas (ciertamente, demasiado esencialistas y monolíticas), así como también de las suprahistóricas (demasiado abstractas y poco discriminadoras), si bien eso suele provocar también una peligrosa confusión y falta de visión de conjunto. Es la causa, seguramente, de la excesiva y radical especia-

lización de los estudios académicos, junto con una preocupación creciente por el análisis «micro» en detrimento del «macro».

Esto provoca afirmaciones, muy probablemente tan rigurosas como cómodas, que desorientan y desalientan a quien quiere iniciarse en problemáticas como la de la «Ilustración». Sólo como ejemplos indicativos, apuntamos muy brevemente algunas.

Jean Deprun, en «Filosofía y problemática de las Luces» incluida en la *Enciclopedia de la Pléyade,* avisa que «la filosofía de las Luces es muy rica: rica hasta chasquear, e incluso a explotar si se intenta reducir a un modelo único», estalla «en tantas constelaciones intelectuales como yugos puede superar el espíritu de liberación, instrumentos conceptuales adoptar, estilos inventar o aceptar».

Georges Gusdorf, que dedica a la Ilustración los volúmenes IV, V y VI de su monumental *Las ciencias humanas y el pensamiento occidental,* predice que «el historiador que se imaginase poder extraer un sentido unitario y definitivo [del siglo XVIII] testimoniaría por este simple hecho una incomprensión terriblemente ingenua».

El director del importante instituto parisiense dedicado a la producción escrita, Roger Chartier, niega en *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII* que la Ilustración ocupe íntegramente ese siglo. Muy al contrario, remarca que en él hay muchas otras formas de pensamiento y de mentalidades que, a menudo, no se expresan del todo públicamente o en el discurso social dominante y que, por eso, no se valoran o anacrónicamente son remitidas a otros movimientos y épocas, a menudo considerándolas simplemente como meras reminiscencias del pasado.

Los historiadores de la cultura y del arte (como George Rudé en *Europa en el siglo XVIII,* Arnold Hauser en *Historia social de la literatura y del arte* o Hugh Honour en *El Romanticismo)* evitan el término «Ilustración» para referirse a todo el siglo XVIII y no lo usan en absoluto para referirse al arte (del que se habla en términos de barroco, rococó, neoclasicismo o romanticismo, pero nunca de arte ilustrado). Normalmente, sólo usan «Ilustración» para el ámbito concreto de la filosofía.

En *El mundo hispánico en el siglo de las luces,* el profesor de la Universidad Libre de Bruselas Roland Mortier habla claramente de «múltiple siglo XVIII». Reconociendo la «diversidad espacial, temporal y conceptual» de la Ilustración, considera «abusivo y bastante mal método querer unificar y discernir con demasiado rigor una realidad en movimiento, hasta el punto de que a veces parece contradictoria». «Así como no hay una Europa homogénea de la Ilustración, tampoco hay *una* ideología sistemática de la Ilustración, ni ningún estilo *único*».

En «"Lumières", "Aufklarung": Una nota sobre semántica», en la *Enciclopedia de la Pléyade*, Giorgio Tonelli opta por usar el término «Luces» o «*Aufklarung*» lo menos posible: «La debilidad de la razón en la edad de la Ilustración da ocasión a demasiadas controversias». Para él, «la época de las Luces, en tanto en cuanto fenómeno europeo de conjunto, no es más que una quimera, excepto que nos atengamos a ciertas vagas generalidades como el "humanitarismo", la "difusión del saber" o el "patriotismo"». Finalmente y como única solución posible, Tonelli acaba afirmando: «No nos queda sino refugiarnos en criterios cronológicos».

Esta es ahora mismo una de las opciones más habituales entre los estudiosos, pero no hay que olvidar que en absoluto resuelve los problemas de fondo y que la gente nos pide alguna cosa más. La diversidad, la profundidad y el nivel de detalle de los estudios actuales sobre la «Ilustración» han mostrado hasta tal punto la diversidad que se esconde detrás de esta denominación, que a menudo se propone rechazarla y sustituirla por otras supuestamente más neutras y objetivamente cronológicas como «siglo XVIII», además de, por descontado, limitarse estrictamente a Europa y a sus colonias más desarrolladas.

Las revistas

Es significativo que las revistas actuales más importantes que abordan el tema de la «Ilustración» evitan referirse a ella en sus títulos

como movimiento concreto. Predominan claramente las denominaciones cronológicas del tipo «siglo XVIII», que permiten atender también a personajes y fenómenos considerados tradicionalmente como poco «ilustrados»: *Dix-Huitième Siècle,* que se edita desde 1968, *Studies on Voltaire and Eighteenth Century* (desde 1955), *British Journal for Eighteenth-Century Studies* (desde 1978), la del *Groupe d'Étude du XVIIIe siècle* de Bruselas (1972) o el *Centre d'Études du XVIIIe siècle (CNRS)* de Montpellier.

También es la idea que preside la bibliografía más completa del XVIII: P.M. Conlon, *Le Siècle des Lumières. Bibliographie chronologique,* y también sería seguramente la opinión de una amplia mayoría de los 8.418 investigadores identificados en el *International Directory oj Eighteenth-century Studies.* En España, contamos con la Sociedad Española de Estudios del Siglo XVIII (Salamanca), que publica los *Cuadernos dieciochistas. Revista consagrada al estudio de la historia, el pensamiento, la literatura, el arte y la ciencia del siglo XVIII.* En cambio, rompe esta tendencia el Grupo de Estudios del siglo XVIII de la Universidad de Cádiz, que edita una revista titulada (mezclando precisamente lo que a menudo se considera inconmensurable): *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo.*

3.3. Un mínimo marco común

La renuncia fácil a utilizar términos como «Ilustración» y a determinar unos mínimos rasgos comunes provoca el desconcierto y la casi total desatención de las grandes coordenadas evolutivas. Bajo la pretensión de gran rigor, sólo se logra disminuir el interés y la sana curiosidad. Por eso, en este libro tratamos de reconstruir un mínimo marco común «macrohistórico» y «macrofilosófico» que –a pesar de todas las diferencias– nos permita apuntar alguna clase de unidad común a todo el período ilustrado.

Detrás del aire de familia, hay que orientarse hacia una especie de «paradigma», una «epistéme», una «mentalidad», una «cosmo-

visión», una «actitud más o menos psicológica» o, por lo menos, un «espíritu» o un «estilo» comunes y compartidos.

Consideramos la Ilustración como un proceso de larga duración en evolución interna y que se relaciona con otros procesos superpuestos (algunos de los cuales lo pueden contener, al ser más largos, globales y básicos, como es el caso de la misma Modernidad). Lo analizamos como un proceso que no se inscribe sólo en la alta cultura sino en el marco más decisivo y fundamental de la mentalidad y de los modos de vida sociales. Procuraremos, en adelante, dar el máximo de claves y datos para que se pueda captar tanto la enorme diversidad de la Ilustración como, también, los rasgos básicos de su unidad e importancia global para la historia humana.

3.4. Ilustraciones

Hay que destacar el hecho de que las ideas y la sociedad ilustradas no aparecen en todas partes de la misma forma y en el mismo momento. Los contextos sociales, culturales, económicos y políticos son muy diversos, y ello nos obliga a que tengamos que hablar de una multiplicidad de ilustraciones, a las cuales los estudiosos actuales normalmente designan con los términos de las diversas lenguas: *Enlightenment* para el mundo anglohablante (a menudo, especificando la escocesa, irlandesa o americana), *Lumières* para el francohablante, *Aufklärung* para el hablante de lengua alemana, *Lumi* para el italiano, «Luces» para el castellanohablante…

Se manifiesta una relativamente diversa evolución según los ámbitos lingüísticos y nacionales donde arraigan los factores ilustrados, y por eso la mayor parte de los estudiosos actuales tienden a usar *Lumières, Aufklärung, Enlightenment, Illuminismo* como «términos técnicos» y evitan traducirlos sistemáticamente entre sí. No es preciso decir que eso no se había producido nunca antes; es una novedad con respecto a los siglos anteriores, en los que el mundo cultural europeo estaba mucho más unido y aún presidido por el uso compartido del latín.

Algunos estudiosos actuales señalan este hecho como la muestra de que la Europa del XVIII ya prácticamente ha culminado el proceso (que se inicia en el XVI y, en algunas sitios, en el XV) de «nacionalización de la cultura», a pesar de que continuará con los posteriores conflictos «nacionalistas» en la medida en que se querrán incorporar nuevas realidades nacionales y estatales.

Así, a pesar de la voluntad cosmopolita de los pensadores ilustrados y de su convicción de representar cierta «república de las letras» internacional y que aspira a representar a la «humanidad», está claro que las grandes monarquías y estados han logrado cierta unificación política y cultural que confiere a sus ciudadanos un carácter «nacional» y cultural específico.

Es indiscutible que, por ejemplo, Voltaire y Diderot viajarán por gran parte de Europa y serán acogidos en cortes lejanas como grandes sabios de la humanidad, pero al mismo tiempo como representantes de la cultura considerada más poderosa por aquel entonces: la francesa. Ésta se ha convertido en símbolo de «modernización» y, por eso, muchas élites de otros países la quieren importar y adaptar a su contexto y necesidades.

Es un proceso similar al que también vivió el propio Voltaire cuando, en su exilio inglés, intentó absorber las nuevas ideas y realidades que conoció para tratar de trasplantarlas a Francia, o Benjamin Franklin buscando en Francia complicidades para la Revolución americana. Sin embargo, en ambos casos debemos abstenernos de ver en ello señales de «apatridismo», más bien todo lo contrario: eran actas de servicio a la patria (tanto como a la humanidad), y siempre fueron acogidos como sabios representantes de la humanidad y, al mismo tiempo, de los respectivos países y culturas.

Reconociendo la multiplicidad de ritmos y especificidades del movimiento ilustrado, podemos ver un macroproceso básico. En un primer momento, Gran Bretaña, junto con las Provincias Unidas holandesas, engendran la mayor parte de los valores fundamentales de la Ilustración. A continuación, estos son recibidos por Francia y «naturalizados» hasta llegar a perderse la memoria del origen britá-

nico u holandés. En una tercera fase, Francia los expande y difunde por Europa, donde son recibidos como «producto de importación» de un movimiento ya definido y, por lo tanto, en gran medida de una manera más libresca, extranjerizante, elitista y «afrancesada»: este suele ser el caso del mundo germánico, Rusia, la Europa del Este, la península ibérica e Italia. Ello provocó que, en estos territorios, a menudo el ilustrado fuera considerado con desconfianza como un partidario de lo extranjero o un afrancesado.

Aquí constatamos ya una de las primeras paradojas de la Ilustración porque, si bien los propagandistas de la Ilustración fueron franceses, sus santos patrones y pioneros fueron ingleses: Bacon, Locke, Newton… A menudo se ha magnificado la importancia de la Ilustración francesa, que no es la más creativa intelectualmente, a pesar de que sí que es la que tiene más eco en toda Europa, seguramente por la caja de resonancia de las cortes de modelo versallesco.

Teniendo en cuenta este inicio británico y holandés, podría establecerse un período para la Ilustración como etapa histórica (superando la división en siglos) que abarcaría desde la Revolución inglesa (1688) hasta la Revolución francesa (1789), que nosotros alargamos hasta el momento álgido de Napoleón (más o menos, hasta 1808). Seguimos a Gusdorf en la idea de que «una justa apreciación del siglo de las Luces llevará a preferir, pues, los límites amplios a los cortos, para reconocer su amplitud en esta aventura de la conciencia europea».

Los inicios (1688-1723)

El período constitutivo de las ideas y estructuras de la Ilustración, del nuevo modelo de filósofo «librepensador» y de lo que Paul Hazard llamó la «crisis de la conciencia europea», se inicia en 1688, fecha de la Revolución inglesa «Gloriosa», que da origen a la monarquía constitucional de Guillermo II de Orange.

Este importante hecho político se superpone a acontecimientos culturales tan significativos como la publicación, en 1682 y en Ho-

landa, de los *Pensamientos sobre el cometa,* de Pierre Bayle, «habitualmente considerado el texto fundacional del movimiento»; de los *Philosophia naturalis pnincipia mathematica,* de Newton en 1687 y, en 1690, del *Ensayo sobre el entendimiento humano,* los *Dos tratados sobre el gobierno civil* y las *Cartas sobre la tolerancia* de Locke.

Hemos situado el final de este momento constitutivo en 1723 cuando, en Francia, pasó a gobernar directamente Luis XV después de la regencia del duque de Orleans, que viene a significar el auténtico final de la era de Luis XIV.

Un gran cambio geopolítico

A finales del XVII e inicios del XVIII se desarrolla una época de gran cambio geopolítico, a pesar de que en apariencia se trata de un momento más tranquilo que el «siglo de hierro» anterior. En este sentido, hay que relativizar el tópico del predominio de Francia, a pesar de que el francés sea la lengua de la diplomacia, de las cortes y, por lo tanto, de la alta cultura oficial intereuropea. Ahora bien, visto en perspectiva, hay que señalar que el inglés ya comenzaba a ser el idioma de los negocios burgueses, de las grandes colonias y del futuro, desplazando al holandés y al italiano.

Tras la muerte de Luis XIV, en 1715, Francia es un Estado absolutista centralizado, estrictamente organizado, con el mejor ejército del momento (excepción hecha de la armada). Se acaba Versalles (1708) y Francia consolida su liderazgo en el continente. Sin embargo, al mismo tiempo aparecen las primeras grandes bancarrotas financieras y la modernización económica y social francesa se paraliza notablemente.

España y Portugal, en decadencia

Por otro lado, Europa central supera definitivamente la dinámica y los terribles costes de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648),

pero ya no es el centro político europeo. Aquella guerra acabó con las pretensiones de dominio del emperador (Sacro Imperio Cristiano Germánico) y del papa, al mismo tiempo que en el Imperio español se empieza a poner el sol y el portugués traquetea manifiestamente. En el fondo, los dos dejan de ser grandes potencias.

En España, el siglo comienza con la Guerra de Sucesión, que la empobrece aún más, especialmente en los territorios con más fundamentos comerciales y burgueses (Cataluña, Valencia, Mallorca). En 1713, la monarquía española debe ceder incluso el monopolio del tráfico de esclavos con América a los británicos y, poco después, pierde autonomía política y se subordina a la órbita francesa.

Además, la consolidación del absolutismo más centralista (pérdida de los múltiples fueros y libertades) corre paralela a la pérdida de influencia geográfica (territorios centroeuropeos, Menorca, Gibraltar, Rossellón), mientras que en la posterior política internacional no consolidará ninguno de sus derechos sobre las antiguas posesiones (Italia, Orán). Los resultados de todo ello para la hacienda son nefastos y la monarquía cae en constantes bancarrotas, a pesar de los intentos de revitalización acometidos, caso de la transferencia de la Casa de Contratación de Sevilla a Cádiz (1729).

Potencias en expansión

Mientras todos los países gobernados por una u otro forma de despotismo de estado (Francia, España) caen en grandes bancarrotas estatales, Gran Bretaña se salva significativamente de las mismas gracias a su sistema financiero y a la alianza con los grandes capitales burgueses. Se ha constituido como una monarquía constitucional y abre un largo gobierno efectivo de los *whig,* partidarios del parlamento y protoliberales. Por ello entusiasma a los librepensadores ilustrados, y pasa a ser el gran modelo que sustituye en el imaginario intelectual a los Países Bajos, a pesar de que éstos aún permiten más tolerancia y continúan siendo la capital de la edición de libros censurados.

Sin embargo, hay que evitar exagerar el grado de «liberalismo» logrado por los británicos pues, como dice Josep Fontana, «permitió obtener, sin apariencia de subversión ni recurso a la movilización de las masas, unos objetivos similares a los que se había querido lograr inicialmente en 1641: un sistema político representativo –que Hume describió como "un príncipe hereditario, una nobleza sin vasallos y un pueblo que vota a través de sus representantes"– controlado por la alianza agraria capitalista que había eliminado los bloqueos del "feudalismo bastardo" y una clase de empresarios mercantiles orientada a los grandes negocios del comercio exterior, la expansión colonial y la financiación de la guerra. Esta alianza se aseguraba el control del Gobierno real, limitando los recursos de los que éste disponía, votándolos cada año en el Parlamento y creando una fuerte administración burocrática que manejaba de hecho la mayor parte de ese dinero. Sobre estas bazas se asentaría el doble proceso de la llamada "revolución financiera" y de la expansión comercial, que serían elementos esenciales del crecimiento económico británico».

Como suele pasar, poder e ideas van juntos y Gran Bretaña pasa a ser la nueva potencia dominante de la mano de cuatro complejos y largos procesos enlazados, a través de los cuales logrará imponer su liderazgo. Primero, a partir de la mitad del siglo XVII, al poner la agricultura al servicio de estrategias comerciales y capitalistas, incluyendo brutales «cierres de tierras». Segundo, a partir del XVIII, por su intenso desarrollo comercial, marinero y financiero. Tercero, a partir de 1780, por el desarrollo industrial. Y cuarto, al triunfar en el reparto colonial, ya facilitado por el desarrollo comercial, marinero y financiero, pero sólo consolidado después de su victoria militar sobre Francia.

En un largo y complejo proceso, Gran Bretaña comienza superando y sustituyendo a las antiguas potencias (Portugal, que cayó bajo su órbita, y España), después a su inicial competidora (Holanda) y, finalmente, pese al importante tropiezo de la independencia de las trece colonias norteamericanas, a la nueva potencia política y militar, Francia.

Naturalmente, también aparecen nuevas grandes potencias, pero aún deben modernizarse y su eclosión será posterior. Las tres más importantes son Prusia (que se consolida –en pugna con Suecia y Francia– hacia 1680), el Imperio austrohúngaro (que incluye territorios tan lejanos y diversos social y políticamente como Bohemia, Moravia, Tirol, Aquisgrán, Milán, Toscana, Transilvania, Serbia-Valaquia, Galizia y estados que entonces no existían como Bélgica, Luxemburgo, Eslovenia, Croacia) y Rusia (que lleva a cabo una enorme expansión territorial por Siberia, Ucrania y los territorios turcos).

Los librepensadores

Newton como modelo

La Ilustración se origina básicamente como reacción en contra del racionalismo continental del XVII al mismo tiempo que se inspira en el empirismo británico, especialmente desde una mítica (y no correcta del todo) interpretación que convierte a Newton en el modelo. Ello hace que la Ilustración en general (excepto la alemana, marcada por el wolfismo) acepte la apologética newtoniana que afirma desmarcar totalmente metafísica de ciencia. Por eso, a pesar del imprescindible papel que los racionalistas del XVII tuvieron en la nueva ciencia física matemática, la Ilustración se aparta de ellos sobre todo por dos motivos: por haber pretendido atar –en tanto en cuanto necesaria fundamentación– la metafísica a la ciencia, y por haber construido grandes sistemas omnicomprensivos y totalizadores.

Por eso, los ilustrados se sienten más próximos a los empiristas que habían criticado las a menudo antiintuitivas pretensiones metafísicas de los racionalistas, la dependencia de las ideas innatas y el menosprecio de lo sensible; y que, poniendo un renovado énfasis en la experiencia y el dato sensible, también habían planteando una filosofía y un tipo de filósofo más volcado sobre la vida y la política.

En consecuencia, los ilustrados tienden a renunciar a los sistemas totalizadores y optan por un discurso filosófico más directo,

libre, de intervención puntual y actual, comprensible generalmente por el pueblo culto. Es un tipo de discurso más incisivo, claro y de interés generalizado, pero también más fragmentario, circunstancial, menos sistemático, en el que el tratado es sustituido por el discurso, por el ensayo o, incluso, por el panfleto. La filosofía y el pensamiento se popularizan y como nunca antes llegan a un público culto amplio y ansioso de tener noticias. Naturalmente, el estilo literario dominante cambiará con esta evolución.

Aun con todo, los primeros ilustrados también elaboran una influyente reinterpretación de la historia. Así, por ejemplo, se radicalizó la interpretación humanista de Grecia y Roma y de la Edad Media. Grecia devino la cima de la racionalidad, ahora completamente depurada de planteamientos esotéricos, simbólicos, mágicos, herméticos e, incluso, mitológicos (que habían interesado mucho durante el Renacimiento). Así, es una creación básicamente ilustrada la imagen monolítica de una Grecia clásica apolínea, austera y ascética, democrática o por lo menos marcada por la libre acción política de los ciudadanos, donde predomina la *apatheia,* sobria y plenamente equilibrada, totalmente racionalista.

Muchos de estos elementos aún eran más acentuados en la imagen ilustrada de Roma, especialmente la republicana, donde se pensaba que la virtud y la dignidad ciudadana habían alcanzado los máximos niveles posibles (mito que fue muy importante en la Revolución francesa). Por contraposición a estas épocas «afortunadas», la Edad Media es considerada como el prototipo de época oscura, supersticiosa, opresiva por la tiranía religiosa y la violencia señorial. Afortunadamente –se piensa– fue rota por el Renacimiento (poco conocido, no muy valorado y que queda reducido básicamente a la recuperación de la antigüedad) y, sobre todo, por las nacientes culturas nacionales, que es donde se tiende a ubicar el auténtico origen de su época.

Esto se puede ver fácilmente tanto en *El siglo de Luis el Grande* de Voltaire como en la *Historia de Inglaterra* de Hume, o en el orgullo de los italianos por su literatura nacional. Prácticamente

sólo los grandes inventos (brújula, imprenta) o los descubrimientos geográficos son unánimemente reivindicados como origen de la Ilustración, así como también los grandes nombres de la revolución científica: Copérnico, Kepler, Galileo, Bacon y Newton.

El capitalismo de imprenta

A finales del XVII y comienzos del XVIII, se engendran la mayor parte de los valores, las características y los conceptos básicos de la Ilustración, si bien en relación y polémica con los del siglo XVII. Precisamente en este marco de creativa transformación aparece el nuevo tipo de filósofo e intelectual moderno: el librepensador o *free thinker,* que remite tanto a «quien piensa libremente», como a «quien piensa libre» y fuera del estricto mecenazgo de los poderosos o de las grandes instituciones tradicionales que exigían cierta obediencia ideológica: iglesia, universidades, cortes.. Son libres por lo que respecta a sus opiniones, no por sus actos inmundos, como insinúa la terminología peyorativa y paralela de «libertino».

El ámbito de expresión de los librepensadores será el creciente «capitalismo de imprenta» y el naciente «mercado cultural», que permitirán la gestación de la llamada «opinión pública». Dentro de este marco emergente, productos como los libros, los periódicos, las revistas, los panfletos, las obras eruditas o de consulta encuentran un eco y una demanda impensables sólo un siglo antes.

Es ello una novedad mundial de gran alcance, que permite que cada vez un número más grande de pensadores pueda ganarse la vida al margen de mecenazgos, universidades, academias y pensiones estatales. Aunque a menudo deseen estas prebendas y que muchas veces se deban ganar la vida con tareas bastante mecánicas (traducciones, correcciones, escribir por cuenta de otros), los librepensadores son conscientes de la importancia del pensamiento independiente y de la libertad de opinión.

Podemos ver como claros ejemplos del nuevo capitalismo de imprenta a Bayle, Defoe y Swift quienes, entre muchas otras obras,

editan, respectivamente, la revista *Nouvelles de la République des Lettres,* el semanario *The Review* y el periódico *Examiner.*

Meslier, Bayle, Mandeville y Defoe

Si consideramos los librepensadores más significativos del momento inicial de la Ilustración, podemos ver el paso del predominio intelectual de los Países Bajos a Inglaterra (los dos países más tolerantes en la época).

En Francia, el sacerdote Jean Meslier (1664-1729) debe vivir disimulando toda su vida. Sólo a su muerte se descubren los escritos (en los que ataca radicalmente la religión y defiende la igualdad de bienes, si bien predica la resignación) y sus verdaderas opiniones. En cambio, en Holanda, Pierre Bayle (1647-1706) populariza el escepticismo y otras opiniones heterodoxas a través de su influyente *Diccionario histórico y crítico.* En 1680, sus *Pensamientos diversos sobre el cometa* son considerados fundadores de la Ilustración porque critica las supersticiones, los milagros, el argumento de autoridad y la tradición, al mismo tiempo que se atreve a afirmar –cosa que provoca gran escándalo– que «el ateísmo no conduce necesariamente a la corrupción de las costumbres».

Ningún problema radical tuvo tampoco el médico Bernard Mandeville (1670-1733) a causa de sus obras panfletarias, críticas, cáusticas y satíricas de gran éxito (aunque, en parte, de circulación anónima). Nacido en Holanda pero emigrado a Londres, Mandeville es considerado el más crudo «anatomista del comportamiento humano» de su época.

El caso de Defoe (1660-1731) es especialmente interesante y significativo. Defoe, educado como puritano, anticatólico, antiabsolutista y partidario de Guillermo –del cual se convertirá en publicista-, fue encarcelado y expuesto durante tres días en la picota por el sarcasmo de proponer la erradicación total de los disidentes protestantes en su obra juvenil *La vía más expeditiva para los disidentes* (1702).

En la prisión escribió su *Himno a la picota,* donde dejaba clara su verdadera posición, convirtiéndose en un ídolo popular (1704). Liberado, trabajó para el gobierno proliberal como libelista y agente secreto, organizando la propaganda antirrevolucionaria y dirigiendo la censura interna. Es significativo su cambio de posición en sus escritos políticos con respecto a la alianza británica con los catalanes en la Guerra de Sucesión. Por fidelidad a la política británica, deja de reclamar mantenerles el apoyo.

La gran generación británica del período fundador de la Ilustración incluye también al conde de Shaftesbury (1671-1713); a Anthony Collins (1676-1729), deísta lockiano que proponía el «libre examen» de todas las afirmaciones –en especial los dogmas y supersticiones religiosas– y considera el miedo y la superstición peores que el ateísmo; al empirista idealista Berkeley (1685-1753); al influyente poeta y editor de Homero y Shakespeare, Alexander Pope (1688-1744), y especialmente, a Jonathan Swift (1667-1745).

Sus *Viajes de Gulliver* (1726) son una especie de antirobinson pesimista que pone de manifiesto tanto la relatividad de las ideas como la naturaleza común que hay detrás. Así, el rey de Brobdingnag «quedó absolutamente boquiabierto ante la relación histórica que Gulliver le narró de los asuntos humanos durante los pasados siglos. Se exclamó que no era sino un cúmulo de conspiraciones, rebeliones, asesinatos, masacres, revoluciones, destierros, los peores efectos que podían producir la avaricia, el faccionalismo, la hipocresía, la perfidia, la crueldad, la idea, la locura, el odio, la envidia, la lujuria, la malicia y la ambición».

También en 1710 Swift intuyó (como dice en el *Examiner)* que los nuevos hombres verdaderamente influyentes y poderosos de su época eran «muy diferentes de todos los que conocimos antes de la Revolución [de 1688], ya que son aquellos cuya fortuna entera reside en fondos y acciones; de tal manera que el poder, que solía acompañar la tierra, se ha trasladado ahora al dinero».

Los primeros franceses y el resto de Europa

Un poco más retrasada, más crispada, exaltada y radical en las formas (aunque no necesariamente en los contenidos), y muy influida por los viajes a Inglaterra, aparece la primera gran generación ilustrada francesa con las obras que la dieron a conocer. Montesquieu (1689-1755) publica *Cartas persas* (1721), donde formula una hábil crítica ilustrada de la sociedad francesa de su época y, en 1733, *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y la decadencia de los romanos.* Por su parte, Voltaire (1694-1778) comienza a construirse como personaje público. Había huido a Inglaterra después de ser zurrado por los criados de un noble por no ser suficientemente «respetuoso» con él y de haber sido encarcelado por no aceptarlo sumisamente. Publica en Londres, en 1728, *Cartas sobre los ingleses,* base de las que conocemos como *Cartas filosóficas.*

Por otro lado, el Abbé de Saint-Pierre escribe en 1713 una obra que apunta –por el momento, aún utópicamente– hacia el futuro *Proyecto para hacer la paz perpetua en Europa* y que influirá en la obra de Kant.

Si, como podemos ver, la potente Francia comienza a seguir el empuje de la Ilustración británica, en el resto de países la diferencia es muy grande. En los países germánicos, los principales filósofos tienen aún un regusto racionalista orientado hacia el XVII: es el caso de Christian Thomasius (1655-1728) y de Wolff (1679-1754). Aun así, la filosofía moderna penetra ya en las universidades alemanas, especialmente en la nueva Universidad de Halle (creada en 1694). Tenemos aquí una especificidad germánica que, por una parte, va más retrasada en la penetración de los nuevos movimientos mientras que, por otra parte, les da cobijo institucional más rápidamente, porque a menudo los deja penetrar en las universidades. Ello hace que la *Aufklärung* sea en conjunto más académica y, comoquiera que a menudo es cultivada por pastores o hijos de pastores, menos animosa contra la religión.

Del dividido mundo itálico hay que decir que ha perdido el liderazgo que tuvo hasta inicios del XVII. Hay que destacar la inclasificable figura del napolitano Giambattista Vico (1668-1744), si bien tanto su anticartesianismo como su ataque a la ciencia física matemática parecen formularse, más que desde la Ilustración, desde un humanismo tardío. Por otro lado, sin embargo, su interpretación de la historia –con la cual penetra en la siguiente etapa– ha sido considerada como una anticipación de la filosofía de la historia ilustrada, pese al posible argumento en contra de su decantamiento por un movimiento cíclico en lugar de uno lineal.

El mundo de las artes

A principios del siglo XVIII el mundo del arte se encuentra aún dentro del barroco, a pesar de que apunta un naciente neoclasicismo (fachada este del Louvre, la fachada del palacio de Versalles y el Gran Trianon).

Watteau pinta, en 1717, *Embarco para Citerea* (1721-8) y William Hogarth (1697-1764), *Vida de un libertino* (1735). Se construye la escalinata de la Piazza di Spagna en Roma (1735-72) y la Fontana de Trevi. En música brillan Vivaldi, J. S. Bach, Haendel (significativamente emigrado a Londres) y Jean Philippe Rameau (1683-1764), que formula en 1722 su moderna teoría de la armonía.

La relación con la alta cultura oficial

Por el panorama cultural que acabamos de esbozar, se diría que ya estamos en una época predominantemente ilustrada. Sin embargo, hay que matizar mucho esta impresión, ya que los pensadores y elementos ilustrados son aún marginales en la gran cultura oficial, especialmente fuera de Holanda y de Gran Bretaña. Tampoco han entrado en las universidades, muy encerradas en sí mismas y a menudo dominadas por violentas polémicas religiosas.

Además, las universidades, al ser de tradición eclesiástica y no del todo sumisas al poder político, usar aún el latín y representar un modelo cultural supraestatal, ven cómo las nuevas monarquías absolutistas y centralistas (dentro del proceso de «nacionalización de la cultura») favorecen nuevas instituciones de alcance estatal donde las lenguas nacionales se imponen al latín. Asimismo, las monarquías promueven líneas de estudio más próximas a sus intereses, privilegiando los aspectos técnicos y científicos de posible uso militar o en la administración pública (cameralismo).

Siguiendo el modelo iniciado por Richelieu y Colbert con la Académie Française, la Académie des Inscriptions et Belles Lettres y el College de France (creado explícitamente como alternativa a la Universidad de París), en 1666 Colbert funda la Academia Real de Ciencias de París, que publicaba el muy influyente *Journal des savants (1665)* y las *Descriptions des Arts et des Métiers.* La Academia Real de Ciencias incluía la Société de Médecine (1778, que dirigía la política sanitaria nacional en contraposición a los privilegios de la Facultad de Medicina), el Observatorio (1667) y el Jardín des Plantes (donde trabajará Buffon). Colbert también crea las instituciones de saber militar como l'École Royal du Génie en Meriers, la Régie des Poudres [pólvora] y el laboratorio del Arsenal (donde trabajará el creador de la química moderna Lavoisier), l'École Royale des Ponts et Chaussées, l'École des Mines y toda la serie de sociedades provinciales.

Paralelamente, Luis XIV busca y destruye el famoso monasterio de Port-Royal (centro janseanista e intelectual vinculado a Pascal, Arnauld y Nicole) en 1709-1710. En política, se crean las academias de París (1712, por iniciativa del ministro de Exteriores) y la de Estrasburgo (1757). De manera similar, pero casi un siglo después, en España el borbón Felipe V funda (1711) la Biblioteca Real (después Nacional), la Academia de las Ciencias y la Real Academia de la Lengua Española (1713) en Madrid, la Real Academia de Medicina de Madrid y la Academia de Medicina y Cirugía de Valladolid (ambas en 1731). Como contrapartida, hay que destacar la supresión de

las universidades catalanas, sustituidas por la de Cervera (1717). En Gran Bretaña, además, existe mucho interés por las cuestiones de utilidad más inmediata: Sociedad para la Mejora de la Agricultura de Dublín (1731).

Las nuevas instituciones extrauniversitarias del siglo XVIII en el marco de la Ilustración producen importantes cambios en la institucionalización del saber. Por una parte, se rompe el monopolio virtual que las universidades (y la Iglesia) habían tenido desde la Edad Media de la educación superior. Por otro lado, poco a poco la «curiosidad» pasa a ser sustituida por la idea «de investigación» planificada y se va caminando hacia el moderno instituto de investigación con estudiosos profesionales o, por lo menos, semiprofesionales.

Entre los poderosos núcleos de poder que pasan a ser indiscutiblemente generadores de nuevas formas culturales «nacionalizadas», podemos destacar la monarquía (que ya no es un *primum inter pares,* sino el núcleo del nuevo Estado-nación) y sus ministros, las academias reales y nuevas instituciones culturales estatales, y las cortes, éstas todavía marcadas por un fuerte ideario aristocrático: sin embargo, en adelante caerán bajo el absoluto poder monárquico en la «jaula de oro» de Versalles (acabado en 1708).

Las nuevas monarquías fortalecidas y centralizadoras se afanan con gran éxito en dos vertientes básicas: la unidad religiosa estatal (ya claramente iniciada en el XVII y sólo suavizada por imperativos de modernización económica, como la tolerancia de los hugonotes y otras minorías) y la constitución de una «cultura nacional» de acuerdo con las necesidades de la monarquía absolutista. Comoquiera que a menudo no encajaba con estas dinámicas, la naciente Ilustración resulta muy marginada y mira con envidia hacia las protoliberales y burguesas Holanda y Gran Bretaña, donde ya se ha incorporado en cierto modo al poder y desde donde se importan muchas de sus ideas.

El mercantilismo, que se inicia antes de 1688, sin embargo triunfa y se consolida plenamente en la primera mitad del XVIII, convirtiéndose en un modelo de nacionalismo de Estado dirigido a la con-

solidación de la monarquía absoluta. Tanto el mercantilismo como el cameralismo germánico (un poco posterior) trataban el Estado desde la perspectiva de la hacienda monárquica, aunque adaptando ya una perspectiva economicista y modernizadora (obviando, en general, los costes para la población de estas políticas). El principal objetivo económico y político era la acumulación de oro y plata que, además de signo de riqueza, representaba la disponibilidad financiera imprescindible para contratar los ejércitos y armas necesarios para garantizar a la monarquía el poder interior y la capacidad de competir internacionalmente.

Para lograr esta «riqueza» disponible para los objetivos políticos y militares de la monarquía, había que plantear nuevas «políticas económicas» mercantilistas, como es el caso de la protección nacionalista de la economía desde el Estado, ya fuese promocionando algunas industrias y ramas consideradas clave (como ya había hecho Cronwell con el Acta de navegación, la creación de compañías de indias y las industrias de gran valor añadido, como las de lujo), ya fuese prohibiendo la exportación de oro y plata o la importación de las mercancías que se debían pagar con metales preciosos.

Más allá de una Ilustración burguesa y liberal

La situación real de los nuevos elementos ilustrados era mucho más difícil y compleja de lo que refleja el tópico habitual. Por lo tanto, hay que ir con mucho cuidado con el tópico que vincula totalmente la Ilustración con la burguesía. Por un lado, la mayor parte de los ilustrados no fueron burgueses ni quizá pensadores proliberales, pero por otro tampoco vivieron en países liberales ni donde la burguesía tuviese mucha importancia. Una amplia mayoría vivió en el «antiguo régimen», bajo el absolutismo y sometida a una potente clase cortesana.

Ahora bien, también es verdad que los modelos principales sociales y políticos eran Inglaterra, las Provincias unidas y, más adelante, las colonias americanas independientes, que sí que se aproxi-

maban a este ideal. Por lo tanto, podemos decir que el tópico se aproxima más al modelo político y social soñado que a la realidad efectivamente vivida. Y es que una de las características clave que no se debe olvidar nunca de la Ilustración es la dualidad (que los ilustrados asumen prácticamente como natural o inevitable) entre, por una parte, la realidad social, política y cultural efectivamente vivida, y, por otro lado, el modelo o proyecto anhelados.

Esa dualidad es especialmente contundente allí donde la Ilustración se debe desarrollar en el seno del antiguo régimen y el absolutismo cortesano, de Francia a Rusia, pasando por los países germánicos, ibéricos, itálicos y eslavos. Ciertamente, uno de los triunfos más publicitados de la Ilustración se produce cuando algunos de sus miembros son llamados a cortes y por los monarcas gobernantes.

Hay que reconocer, sin embargo, que tales ilustrados ejercieron poca influencia (excepto algún científico y pseudoministro) y algunas veces la estancia tuvo un «mal final» (como es el caso de Voltaire en Prusia), ya que muchos parecen haber sido llamados sobre todo para ser ostentados propagandísticamente, tanto en el interior como en el exterior. En definitiva, la Ilustración es un movimiento de élites relativamente reducidas y poco «populistas». Hay que recordar que Voltaire solía llamar al pueblo llano la *canaille.* Sólo algunos filósofos e intelectuales británicos tienen influencia real en el poder: Newton, en su calidad de director de la casa de la moneda; Defoe, apologista gubernamental; o Hume, que llegó a subsecretario del ministerio de Exteriores. Por su parte, Berkeley es obispo y Swift decano de la catedral.

Ciertamente, los librepensadores anglosajones con proyección pública pueden alcanzar cargos políticos y administrativos más importantes que el resto de pensadores que viven más apartados de la cultura oficial. Por eso, cuando se cansan de la ajetreada vida del intelectual, los franceses tienden a retirarse a sus propiedades (Voltaire) o con alguna protectora (Rousseau), mientras que en el mundo británico se dedican –a menudo, bastante pronto– a honorables y productivas actividades públicas: Newton, Hume o, más

tarde, Adam Smith, que dejará su cátedra y acabará de alto comisario de aduanas.

Por lo que respecta al mundo alemán, la especificidad de cierta apertura de las universidades no evita una vigilancia y presión política importante (como hubieron de experimentar Wolff y Fichte, que fueron expulsados de su cátedra en la universidad). Pero el marco decisivo y característico de los librepensadores ilustrados no son ni las instituciones oficiales ni las universidades, sino el creciente mercado cultural «libre» generado alrededor del creciente capitalismo de imprenta.

La consolidación (1723-1750)

En el período que va desde la toma de posesión de Luis XV (1723) hasta el inicio en 1750 de la publicación de la obra colectiva más influyente de la Ilustración, la *Enciclopedia Francesa,* se produce una clara expansión de las ideas ilustradas. Éstas se extienden por países lejanos, desde Rusia hasta las colonias de América, donde muchas élites se incorporan al movimiento, el cual se encuentra en ese momento en gran medida bajo el liderazgo de la primera gran generación de ilustrados franceses (Montesquieu y Voltaire).

Sin embargo, en términos culturales el mundo francés está aún dominado por Versalles, que se encuentra en su gran momento, y por el que intentan ser reconocidos prácticamente todos los ilustrados. Ciertamente, a pesar de que hay que relativizar su impacto en la gente corriente, algunos monarcas llaman a sus cortes a algunos de los filósofos ilustrados más famosos dentro de lo que se ha llamado «despotismo ilustrado».

El despotismo ilustrado

En el segundo cuarto del siglo XVIII se inicia el gran momento del despotismo ilustrado. De todos modos, hay que desenmascarar muchos de los tópicos implicados bajo esta ambivalente expresión.

Caracterizado por la consigna «todo para el pueblo, pero sin el pueblo», no esconde el autoritarismo autocrático que a menudo puede ser tiránico, si bien ahora aplicado desde una perspectiva conscientemente modernizadora, expansiva y desarrolladora del país desde las necesidades y por iniciativa del Estado.

Que es un «despotismo» no escapa a la percepción de los filósofos cuando, por ejemplo, Voltaire dice que en la Prusia del «ilustrado» Federico II había encontrado «un número prodigioso de bayonetas y muy pocos libros», mientras que Diderot dedica a Federico II el escrito de 1771, que nunca publicará, *Páginas inéditas contra un tirano.* Aun así, también saludan con confianza y a menudo con entusiasmo la creciente conciencia de los autócratas de que su prestigio e importancia internacional dependen en gran medida de su capacidad para modernizar y desarrollar económicamente su Estado.

Es por eso por lo que, a pesar de las enormes limitaciones de racionalidad administrativa, logística y burocrática del antiguo régimen, consideramos el «despotismo ilustrado» como un incipiente estado de desarrollo de la «biopolítica» ejercida por los estados modernos. No en vano, es en este momento y contexto cuando la política comienza a ocuparse como tarea primordial de la salud y la higiene públicas (fomentando el alcantarillado, la salubridad y el primer alumbrado de las grandes ciudades, desecando pantanos y zonas insalubres), ampliando y mejorando el sistema de comunicaciones (carreteras, puertos, canales, diligencias y correos), creando una policía que garantice el orden civil, estableciendo las modernas prisiones, escuelas y hospicios, o fomentando la industriosidad y alfabetización popular (leyes de pobres).

En consecuencia, por una parte se amplía considerablemente el poder efectivo de los reyes y de los estados (incluyendo los protoliberales, como es el británico), que son cada vez más capaces de condicionar y disciplinar la vida cotidiana de sus súbditos. Por otro lado, sin embargo, también se ven obligados (para no quedar retrasados con respecto a otros países) a emplear este poder racio-

nalizando y aumentando la eficacia de la Administración, fomentando el progreso económico, cultural y educativo, y ganándose la adhesión del pueblo.

Seguramente, fue la eficacia en la guerra el elemento decisivo que impulsó los planteamientos políticos ya que, a partir de la «revolución militar» de las armas de fuego, el poder militar dependía cada vez más de una financiación potente pero, al mismo tiempo, segura y constante, y por lo tanto de la racionalización de la Administración y del desarrollo de los países. Fue eso, más que la pretendida «tolerancia», «ilustración» o «buena voluntad de los gobiernos», lo que hizo que prácticamente todas las grandes potencias europeas (tanto dinásticas como parlamentarias) se afanasen en algún grado en modernizar los países y racionalizar la Administración.

Todo ello fue paralelo a la disciplinación de la sociedad desde la «razón de Estado», que era un rasgo común tanto del mercantilismo como del cameralismo, el despotismo ilustrado y la fisiocracia.

La necesidad de una nueva política

El término «cameralismo» expresa la vinculación directa con la «cámara» del rey y designa la teoría política racional e integrada que –dentro de un enorme intervencionismo– aúna conjuntamente el gobierno político, económico, administrativo y financiero de los estados dinásticos «absolutistas» alemanes. Precisamente para dotarse de consejeros o funcionarios adecuados, primero Austria y después Prusia y demás estados alemanes, crearon cátedras de «ciencias camerales», siendo las primeras en 1727 las universidades de Frankfurt del Oder y de Halle. A partir de la segunda mitad del XVIII, el cameralismo dejará de ser una ciencia unitaria al dividirse en órganos especializados según los varios ámbitos del gobierno, lo cual dará origen a las posteriores ciencias del Estado: economía política, diplomacia, etc.

El segundo cuarto del XVIII es un momento de toma de conciencia, por parte de las élites gobernantes más receptivas, de la necesi-

dad de que la política pase a centrarse en el desarrollo económico y tecnológico, en la modernización administrativa y social. Por eso, se llevan a cabo reformas administrativas muy similares en contextos políticos y sociales muy diversos. A menudo se imitan, a pesar de las diversidades estructurales: muchas británicas se extienden a Francia y más allá, representando una gran novedad en el este europeo –mucho más retrasado socialmente– y en España. Otras reformas, en contra de lo que puede parecer, viajan en dirección contraria, ya que aportaciones de las potencias dinásticas (por ejemplo, del cameralismo) son incorporadas por la Europa atlántica.

Ahora bien, las consecuencias modernizadoras y racionalizadoras son diversas y progresivamente más débiles según los diferentes ámbitos. En una gradación aproximada, podemos ver que el impacto se va reduciendo, desde el ejército, el gobierno y la burocracia central, hacia las administraciones provinciales y locales, y, finalmente, hasta las condiciones de vida del pueblo. Aquí son poco perceptibles, ya que las élites dominantes son las primeras y grandes beneficiarias del esfuerzo de modernización y racionalización.

Por eso, este proceso prosperó o se detuvo e, incluso, retrocedió según los intereses de las élites. En situaciones de crisis y durante los conflictos bélicos, la modernización y racionalización hizo grandes avances; en cambio, se bloqueaba totalmente cuando la élite intuía que podía perder parte de su dominio si continuaba con la modernización. Por eso también es muy ambivalente la acogida de los grandes pensadores ilustrados en las cortes del XVIII: por una parte, se les llama y ensalza presuponiendo que sus ideas pueden tener un gran valor para el Estado y la élite, pero muy a menudo se les rechaza, expulsa o, como poco, obvia cuando se percibe que sus propuestas no van por donde les interesa.

La nueva política del despotismo ilustrado refuerza la administración y la burocracia; se uniformizan leyes y costumbres; donde no se había hecho ya, se impone un idioma como el propio del Estado (por ejemplo, José II impone el alemán al Imperio austríaco) y se desarrollan las escuelas y universidades al servicio del Estado.

También se elimina el parlamentarismo francés y las instituciones intermedias: Federico II suprime la Dieta prusiana, María Teresa lo comienza a hacer y lo culmina José II, les imita Catalina de Rusia, mientras que Carlos III se ganará el epíteto centralista de «el alcalde de Madrid». Paralelamente, se crean los grandes ejércitos «nacionales»: en 1780 el de Prusia llegará a contar con 200.000 hombres.

Toda esta nueva organización requiere más ingresos fiscales: de aduanas, de impuestos indirectos y de monopolios. Por eso, los países que no logran una saneada reforma fiscal y de la hacienda pública vivirán sucesivas bancarrotas (muy generalizadas, incluyendo a Francia, y de las cuales solo se librará la más modernizada Gran Bretaña).

Se trataba de cambiar y de modernizar la sociedad desde arriba. Sin embargo, pronto se mostraron los límites de esta estrategia porque, a excepción del mundo anglosajón, se quiso hacer sin un suficiente compromiso de las élites territoriales y el pueblo, y sobre todo sin tener en cuenta las complejas necesidades sociales. A pesar de que había un positivo interés «para el pueblo» (quizá mejor dicho para la potencia del Estado), se hizo demasiado «sin el pueblo» y sin conocer las complejas dinámicas sociales, lo cual limitaba mucho el alcance efectivo de los éxitos.

A pesar de los valiosos esfuerzos en hacer carreteras, canales y puertos, y por fomentar la agricultura, el comercio y las industrias, las mejoras fueron bastante limitadas porque las reglamentaciones eran muy rígidas (se usaban mucho los monopolios) y los beneficios directos iban a parar siempre a los agentes próximos al poder.

¿Se impone la Ilustración francesa?

En el segundo cuarto del XVIII, parece imponerse la Ilustración francesa por encima de la británica, pero dos consideraciones nos deben permitir ahondar en esta percepción. Por una parte, significativamente la primera generación ilustrada francesa (en especial, sus tres grandes miembros: Montesquieu, Voltaire y Prévost) se ca-

racterizan por haber viajado a Gran Bretaña y haberse sentido fascinados por ella, de modo que la adoptaron como modelo y absorbieron muchas de sus ideas. Así, el sistema político parlamentario inglés y las ideas de Locke están en la base de la famosa separación de poderes defendida en *Sobre el espíritu de las leyes* por Montesquieu (1689-1755). Esta importante obra fue escrita a partir de 1734, si bien no se publicó hasta 1748.

Por otro lado, Voltaire (1694-1778) alcanza ahora su verdadero impacto popular al retornar de Inglaterra. Mantiene una profunda relación con Madame du Châtelet e introduce el newtonianismo en Francia con su obra *Elementos de la filosofía de Newton.* Por su parte, el abad Prévost (1697-1763), no pudiendo resistir el celibato, huye a Gran Bretaña, donde se hace famoso escribiendo la truculenta historia de *amour fou* entre *Manon Lescaut y el caballero Des Grieux* (1731). En esta obra, el caballero dice: «la felicidad que yo espero es próxima y la vuestra [del ascético amigo Tiberge] es lejana; la mía es de la misma naturaleza que las penas, es decir, sensible al cuerpo, y la otra es de naturaleza desconocida que sólo es cierta por la fe». De vuelta a Francia en 1734, Prévost fundó y dirigió un diario dedicado al acercamiento británico y francés.

El entorno de Hume

Por otro lado, la Ilustración británica continúa alumbrando durante el segundo cuarto del XVIII a grandes pensadores, como es el caso del teórico del sentido moral, Francis Hutchenson (1694-1746), el anglicano americano Samuel Johnson (1696-1772) y el fisiólogo asociacionista y relativamente materialista David Hartley (1705-1757). Además, continúan produciendo Swift, Berkeley y Pope, y se va abriendo camino, a pesar de no ser suficientemente reconocido, David Hume. Su *Tratado de la naturaleza humana* prácticamente no fue valorado en su época, pero sí su primera recopilación de *Discursos* (1742) y la segunda, *Discursos políticos* (1751). Sintetizó y separó los contenidos de su *Tratado* en libros independientes:

Investigación sobre el entendimiento humano (1748), *Investigación sobre los principios de la moral* (1751) y un escrito más breve sobre las pasiones. Su escepticismo (que Hume siempre definió como moderado y no pirroniano, pero que le aparta totalmente de otros empiristas como Locke o Condillac) provocó un intento fracasado de excomunión en 1755 y su renuncia al cargo de bibliotecario de la Universidad de Edimburgo.

El mundo germánico y otros países

En el segundo cuarto del XVIII, la Ilustración comienza a penetrar en otros países. Ciertamente en el mundo germánico cuesta considerar como «auténticos ilustrados» al deísta wolfiano Reimarus (1694-1768) o el poeta y crítico afrancesado Johann Christoph Gottsched (1700-1766).

4. EL CRITICISMO DE KANT

Kant es seguramente el filósofo más importante de la Ilustración y quizás de toda la Modernidad. Por eso, a menudo se ha dividido el pensamiento moderno entre prekantiano y postkantiano. Cuando hablamos así, en realidad estamos distinguiendo entre el tipo de filosofía que se hacía antes de la *Crítica de la razón pura* y después de ella, ya que es en esta obra donde se sintetizan los principios del criticismo kantiano y de la revolución copernicana en filosofía.

Ahora bien, Kant no siempre fue criticista, ya que tuvo una larga etapa llamada «precrítica», donde todavía no había desarrollado el criticismo. No obstante, podemos interpretar toda esta larga etapa como un continuado esfuerzo de Kant para conseguir formular el criticismo, el cual constituye su pensamiento maduro y la síntesis de su aportación filosófica. Hay que advertir, sin embargo, que Kant tiene un pensamiento muy complejo y mucho más amplio que el identificado con sus tres críticas: *Crítica de la razón pura, Crítica de la razón práctica* y *Crítica de la facultad de juzgar*, o *Crítica del juicio.*

Kant recibió y dio respuesta específica a la práctica totalidad de las grandes corrientes de su tiempo: la tradición racionalista moderna, sobre todo vista desde la perspectiva de la llamada Escuela de Leibniz-Wolff; la tradición de la ciencia física matemática, especialmente desde el sistema del mundo de Newton; la tradición empirista moderna, sobre todo vista desde las conclusiones escépticas que extrae de ella Hume; el pensamiento y la actitud ilustrados, es-

pecialmente desde la formulación que les dio Rousseau; y, también, la tradición religiosa cristiana, sobre todo desde la perspectiva del pietismo luterano, en el que Kant fue educado.

En esta capítulo expondremos sintéticamente el criticismo kantiano, describiendo su desarrollo y recogiendo el diálogo que generó con las influencias mencionadas.

4.1. Contexto sociopolítico

Es conocido que el filósofo más importante de la Ilustración, Immanuel Kant (1724-1804), no se alejó en toda su vida de su ciudad natal, Königsberg. Era una ciudad creada por la orden de los caballeros teutónicos, con una antigua universidad (fundada en 1544) y que, en tiempos de Kant, era la capital de Prusia Oriental (una de las partes –algunas separadas por centenares de kilómetros– en que estaba dividido el nuevo Estado prusiano). Ahora bien, si la buscáis en los mapas, veréis que hoy se llama Kaliningrado, está bajo la Administración rusa y la población autóctona alemana hace tiempo que fue desplazada.

Como vemos, la situación ha cambiado mucho; por lo tanto, preguntémonos: ¿cómo era el mundo germánico en tiempos de Kant?

La ciudad en la que vivió Kant, a finales del siglo XVIII, se encuentra en el extremo nordeste de una anchísima y bastante poblada zona de lengua alemana, la cual, a veces, funcionaba como lengua de la alta cultura en territorios con otros idiomas (así, por ejemplo, incluso bien entrado el siglo XX, el checo Kafka escribe sus grandes obras en alemán). El mundo germánico constituía prácticamente el núcleo de la Europa central e incluía gran parte de la actual Polonia, importantes enclaves en las actuales Rusia, Bielorrusia y Ucrania, Austria y parte de su imperio, una considerable zona de Suiza, regiones disputadas con Francia como Lorena y Alsacia, Luxemburgo y algunas regiones fronterizas de Holanda y Dinamarca.

Evidentemente, la diversidad de este territorio era enorme, con muchos dialectos y diferentes grados de desarrollo social, econó-

mico y cultural. Aunque, en general, había sido una zona muy comercial y avanzada –recordamos las ligas de ciudades hansiáticas–, también había sufrido la sangría de grandes conflictos como la guerra de los Treinta Años. Si bien en el siglo XVIII ya se recuperaba con fuerza, el declinar de las *hansas* no era compensado todavía por el desarrollo industrial, que tendrá que esperar hasta bien entrado el XIX. No obstante, la característica más destacada y conflictiva de este enorme mundo germánico era su tremenda división política. Había una multitud de pequeñas y medianas unidades políticas (alrededor de dos centenares, entre principados, ciudades libres, etc.), sólo débilmente unidas por la decadente estructura del Sacro Imperio Romano Germánico, que, además, estaba escindido por rivalidades religiosas fruto del enfrentamiento entre reformados y católicos. Por otra parte, a finales del XVIII y, sobre todo, como consecuencia de las invasiones napoleónicas, rápidamente va disminuyendo el número de unidades independientes, ya que se ha iniciado la pugna por dominarlos y unificarlos por parte de dos grandes imperios: el austrohúngaro y Prusia.

4.2. La servidumbre de los músicos e «intelectuales» alemanes

Mozart, cansado de ser desde la más tierna infanda una especie de «genio de feria», al llegar a la edad adulta y saberse muy conocido, no quiso someterse a la estricta sumisión de ningún señor. Murió pobre y bastante joven después de luchar mucho por conquistar su libertad personal y creativa. En este sentido, su obra *La flauta mágica* fue uno de los primeros intentos de gran ópera musical popular que no dependía de ningún mecenas poderoso, pues se financiaba con las entradas que pagaban las crecientes clases medias.

Por su parte, Haydn, durante prácticamente toda su vida, tuvo que componer música para todas las fiestas, misas solemnes, conciertos o representaciones teatrales de sus señores. Según una significativa anécdota, su señor no le daba permiso para ausentarse

unos días para estrenar en la ciudad una de sus obras. Sólo consiguió el permiso tras componer una obra (conocida en la actualidad como la *Sinfonía de los adioses*) en la que los distintos instrumentos de la orquesta iban saliendo de escena después de tocar una determinada tonadilla, hasta que quedó solo al final el propio Haydn como director-compositor; entonces, aprovechó para pedir, públicamente, permiso para salir de escena (e implícitamente, ya que su deseo era bastante conocido, poder ir al estreno mencionado).

La tremenda fragmentación política tiene un importante efecto sobre la vida y la mentalidad de los filósofos alemanes, ya que los poderosos están siempre muy encima de ellos. Era un mundo muy provinciano y vigilado, en el cual los intelectuales eran poco más que siervos, incluyendo músicos geniales como Mozart o Haydn. Incluso Goethe, que era una especie de ministro plenipotenciario en el ducado de Weimar, tenía problemas para ser admitido en la corte en las recepciones de gala.

Ahora bien, estas limitaciones eran compensadas por una gran formación cultural, en buena parte debida a la importancia que da el luteranismo a la alfabetización (para poder leer la Biblia) y al hecho de que los clérigos reformados pueden tener hijos, a los cuales no pueden transmitir grandes propiedades, pero sí una sólida formación. Así, muchos intelectuales alemanes (no sólo filósofos, sino también científicos o grandes funcionarios) son hijos de sacerdotes.

La filosofía alemana está marcada por la extendida sensación de un gran potencial cultural, limitado por un marco social y político muy estrecho. Por ello, muchos (como los «afrancesados» hispánicos) saludaron la Revolución Francesa como la revuelta «real» que ellos no podían acometer y a las fuerzas napoleónicas –¡de ocupación!-, como un instrumento de modernización del país. Ahora bien, pronto reaccionaron a los desastres de la guerra, recuperando su orgullo cultural, liderados en ello por Fichte quien, en los *Discursos a la nación alemana* (1808), proclama que sólo la formación cultural podía salvar a la patria. Este orgullo cultural les llevó también a proclamar, cuando la Restauración borbónica derrotó a los revolu-

cionarios y a Napoleón, que en el mundo germánico no se tenía que protagonizar una violenta revolución política, porque previamente se había hecho una auténtica revolución intelectual que enlazaba con el espíritu de la Reforma.

4.3. Aufklärung: la Ilustración alemana

A pesar de basarse en el ideal de humanidad y un concepto universalista de razón, la Ilustración no es un movimiento cultural homogéneo, sino que está muy marcado por el creciente proceso llamado de «nacionalización de la cultura». Por eso, hoy los estudiosos tienden a distinguirla según los países y lenguas. ¿Cuáles son los rasgos diferenciales de la Ilustración alemana?

La *Aufklärung* alemana fue mucho menos crítica con la religión y el poder político establecido que la Ilustración francesa; también menos burguesa y liberal que la británica; y mucho más preocupada por la metafísica y los grandes discursos sistemáticos que éstas dos. También fue más tardía, ya que la Ilustración fue un movimiento intelectual que, en un primer momento, nace en los países más liberales y con menos censura de la época (Holanda y Gran Bretaña). Se extendió en un segundo momento por Francia, donde se hizo más popular y desde donde –en un tercer momento– se extendió (interpretada ya como una influencia «afrancesada») primero por el mundo alemán e italiano, y después por el hispánico, polaco, ruso, etc.

Tanto Kant como la *Aufklärung* representan una Ilustración tardía, pero aun así fueron clave para la plena autoconciencia reflexiva de este movimiento. Aunque no ganó el concurso de la Academia de Berlín en que participó, Kant dio en 1784 la mejor definición de Ilustración. Con este término, ciertamente, no se refería tanto a un movimiento filosófico concreto, como a una decisiva capacidad humana (como la educación) que, a pesar de haber sido abandonada durante siglos, finalmente parecía que pasaba a ejercerse. En este sentido, Kant coincidiría con el filósofo Habermas (de la Escuela de

Frankfurt) en la idea de que, a inicios del siglo XXI, la humanidad continúa en el proceso de la Ilustración, aunque no es todavía plenamente ilustrada.

4.4. Periodo precrítico

Tanto por el relativo retraso socioeconómico alemán, como por las dificultades intrínsecas a la revolución copemicana que representa el criticismo, Kant llega tardíamente, ya que sólo en 1781 (a la edad de cincuenta y siete años) publica la *Crítica de la razón pura.* En cualquier caso, hasta entonces no está ocioso, sino que incorpora y discute muchas de las grandes aportaciones del siglo.

4.5. Compatibilizar Newton y Wolff

Muy pronto, Kant se interesa mucho por la obra científica de Newton, cuyo sistema del mundo físico considera como la última palabra sobre el tema. Siguiendo «principios newtonianos», en la *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* (1755), Kant formula la tesis, todavía hoy aceptada, sobre la formación de las estrellas, las nebulosas y los planetas (llamada tesis de Kant-Laplace también en homenaje al científico francés, que posteriormente la desarrolló autónomamente).

Kant siempre considera la física newtoniana como la cumbre de la ciencia y, por lo tanto, como el *factum* indiscutible a partir del cual analizar las condiciones de posibilidad del conocimiento teorético. Ahora bien, como estaba formado dentro de la escuela del racionalismo (después llamada dogmática) de Leibniz-Wolff, Kant intenta explicitar un fundamento metafísico de las teorías de Newton que sea compatible con los principios de esta escuela.

A continuación apuntaremos dos aspectos de la comparación entre la ciencia física de Newton y el sistema «racionalista dogmático» de Wolff, que son esenciales para la evolución del pensamiento de Kant hacia el criticismo.

4.6. El correcto uso cognoscitivo de la razón

El primer aspecto del trabajo prescrítico que lleva Kant al criticismo es la incoherencia a la que se puede llegar cuando se aplica la razón más allá de la experiencia posible. Es sabido que Kant empieza a redactar la *Crítica de la razón pura* por la «dialéctica trascendental», analizando la «ilusión trascendental». Esta apariencia falaz de conocimiento ocurre cuando la razón no se aplica a datos sensibles sino simplemente (y de manera apriorística) sobre las categorías del entendimiento. Es el caso, por ejemplo, de cuando se deja de atender a causas concretas y determinadas empíricamente (la causa del humo es el fuego) y se extrapola en abstracto la relación de causa-efecto, pretendiendo determinar la «primera causa» o «la causa de todas las causas» más allá de toda experiencia.

Kant muestra entonces que el proceder del racionalismo dogmático cae en contradicciones (antinomias), ya que se pueden demostrar con rigor lógico cosas contradictorias (como la libertad y el determinismo: tercera antinomia). También cae en sofismas o «paralogismos» –dice Kant–, que son argumentaciones erróneas, pero que aparentemente parecen correctos; o se plantean cuestiones no susceptibles de ninguna demostración, ya que no es posible demostrar fidedignamente ni la existencia ni la no existencia de Dios («ideal de la razón», lo denomina Kant).

Kant se queda muy contrariado ante la constatación de que una misma razón tenga éxitos tan considerables como la física newtoniana pero, en cambio, caiga en «ilusiones» de conocimiento y en contradicciones como las que él constata en el racionalismo dogmático. Concluye que hace falta una «crítica» de la razón, de manera que se puedan llevar a cabo dos tareas decisivas. Una es positiva: guiar a la razón en su uso correcto (es decir, en el marco donde tenemos datos empíricos o, al menos, una experiencia posible). La otra es negativa: limitar la ambición «presuntuosa» de la razón cuando pretende conocer sin depender en absoluto de la experiencia sensible.

Kant admite la espontánea y legítima aspiración metafísica humana a reclamar razones últimas, a remontarse a lo incondicionado y a pretender determinar el *noúmeno*; pero «la crítica de la razón» tiene que distinguir las pretensiones del saber y demostrar rigurosamente que sólo hay auténtico conocimiento de los fenómenos y a partir de los fenómenos. El resto es el legítimo uso regulativo de las categorías (que es lo que hace en gran parte de la *Crítica de la razón pura),* o bien una extensión del uso de la razón a efectos exclusivamente éticos *(Crítica de la razón práctica).*

4.7. Naturaleza del espacio y el tiempo

La segunda gran consecuencia para el nacimiento del criticismo resultante de la confrontación que hace Kant entre Newton y Wolff es su reflexión sobre la naturaleza del espacio y el tiempo. Para Newton, el espacio es «absoluto», es decir, tiene existencia por sí mismo y con independencia de que haya o no ningún cuerpo material o que lo perciba ningún ser (excluye a Dios, ya que en un momento dado llama al espacio *sensorium dei).* De manera similar, también el tiempo es considerado una dimensión «absoluta», que es previa a cualquier acontecimiento concreto. Para Leibniz (y Wolff le sigue en esto), el espacio y el tiempo son «apariencias» que resultan de la acción de las «mónadas» o «átomos metafísicos». En contra de las intuiciones humanas, lo sensible –incluyendo la materia, el espacio y el tiempo– es para él una apariencia y no tiene propiamente realidad física.

Anticipando las posteriores geometrías «no euclidianas» o la teoría de la relatividad de Einstein, que no encajan con la percepción humana del espacio, Leibniz apunta que el espacio es una mera relación entre «mónadas» y que tiene características diferentes en función de los axiomas o principios que lo definen. Aunque Kant no seguirá en este punto a Leibniz, sí que concuerda con él en que el espacio y el tiempo no son realidades absolutas y en sí, sino relativas, fenoménicas y para nosotros (el sujeto trascendental humano).

Por eso, argumenta que el espacio o el tiempo como tales nunca son percibidos, ni tampoco son un concepto añadido a la percepción, sino que son la condición que hace posible la percepción y permite estructurarla en un todo coherente.

4.8. Espacio y tiempo, más que percibidos, son la condición de toda percepción

El siguiente ejemplo no hace justicia a la compleja argumentación kantiana que define el espacio y tiempo como condiciones de posibilidad *a priori* de la sensibilidad, pero puede servir para aproximarnos a ella: «Creemos que, si sacamos los cuerpos, podremos percibir el espacio mismo, vacío y absoluto. Pero eso es imposible, porque incluso el horizonte o el cielo están llenos de cosas (agua, aire, estrellas...). Sólo en la fantasía y cerrando los ojos, podemos imaginarnos un espacio completamente vacío; ahora bien, eso no es ninguna percepción real, ni conocimiento científico. Más bien parece que estoy testimoniando hasta qué punto el espacio es para nosotros algo tan esencial, porque no podemos ni imaginarnos viendo sin presuponer el espacio».

Con respecto al tiempo, Kant es rotundo: todo fenómeno o cualquier acto de nuestra mente lo asociamos inevitablemente a un momento temporal de nuestro flujo mental, cuya unidad es la condición de posibilidad de que nuestra conciencia sea una y coherente (y de forma no esquizofrénica, escindida).

Kant matiza tanto a los empiristas como a los racionalistas, diciendo que el espacio no es algo *a posteriori* que alguna vez hayamos percibido, pero tampoco es una idea *a priori,* sino una condición de la manera humana de percibir. No es cierta, por lo tanto, la teoría de los empiristas más radicales (que, ciertamente, no eran todos) que interpretan la mente como una «tabula rasa», en la que la mente misma, la «tabula», no aporta nada. Para Kant, nuestra mente y nuestra experiencia fenoménica presuponen un complejo «sujeto

trascendental» que condiciona decisivamente su funcionamiento con respecto a la sensibilidad, al entendimiento o a la razón; tanto con respecto al conocimiento científico, como a la decisión ética, a la apreciación estética, a la aspiración metafísica o religiosa, etc.

4.9. El criticismo

Ya hemos expuesto algunas de las cuestiones que muy pronto preocuparon a Kant y que le llevaron a una larga reflexión que, progresivamente, le apartó del racionalismo dogmático y de su proyecto personal de compatibilizarlo con Newton. Ahora bien, aunque ya hacía tiempo que había empezado la evolución hacia el criticismo, es cierto que –según confiesa el propio Kant– la lectura de Hume le provocó una profunda transformación de sus ideas y le ayudó a «despertar del sueño metafísico».

4.10. El «despertar del sueño metafísico», influencia del escepticismo de Hume

Leyendo la traducción alemana hecha por Schulze de la *Investigación sobre el entendimiento humano* de Hume, Kant se aparta del wolffismo, despertándose «del adormecimiento dogmático, [dando] una dirección enteramente diferente a mis investigaciones en el campo de la filosofía especulativa» *(Prolegómenos,* trad. G. Vilar, pág. 65). Para Kant (A764-8792), «Hume era el más agudo de todos los escépticos *y,* sin duda, el más importante, si nos fijamos en el influjo del método escéptico para provocar el riguroso examen de la razón». El escepticismo es para Kant una doctrina esencial para educar la razón y hacerla evolucionar (como le pasa a él mismo) hacia el criticismo; así, dice (A769-8797): «El escéptico es el educador del sofista dogmático, al que lleva a hacer una sana crítica del entendimiento y de la propia razón».

Ya hemos apuntado cómo Kant acepta la aplicación a ultranza del principio empirista que hace Hume para demostrar que ni el

espacio, ni el tiempo, ni la relación de causalidad, ni la sustancia... son realmente perceptibles en sí mismos.

> «Intenté ver si la objeción de Hume no se podía representar de manera general, y pronto vi que el concepto de enlace de causa y efecto estaba lejos de ser el único concepto mediante el cual el entendimiento piensa *a priori* los enlaces de los objetos; es más, bien pronto vi que toda la metafísica está constituida de estos conceptos (...] que no se derivaban de la experiencia, como Hume había temido, sino que tienen su origen en el entendimiento puro».
>
> Kant, *Prolegómenos,* 6

Ahora bien, así como Kant considera muy rigurosos los análisis empiristas que hace Hume y, a partir de ellos, se apartará del ingenuo apriorismo del racionalismo dogmático y se opondrá a las consecuencias escépticas que saca Hume, para fundamentar un criticismo racionalista (en el siglo XX, la Escuela de Frankfurt hablará de «razón crítica»), así, aspira a superar al mismo tiempo las deficiencias del racionalismo dogmático y del escepticismo y, en cierto sentido, también del enfrentamiento entre racionalistas y empiristas, tanto durante el XVII como a lo largo de la historia de la filosofía. Desde esta perspectiva, y de acuerdo con el capítulo final de la *Critica de la razón pura* llamado «Historia de la razón pura» (A 852-856), podemos ver el criticismo kantiano «como la profunda transformación a que se tiene que someter el racionalismo», para evitar que caiga en el «dogmaticismo» y, al mismo tiempo, superar las críticas del escepticismo humeano.

Aparte de ayudarle a superar la actitud del dogmatismo dogmático, Hume plantea dos retos concretos e importantes para Kant. Por un lado, le ayuda a distinguir totalmente entre decisión ética y conocimiento teorético; por otro, le permite comprender la decisiva aportación pura y *a priori* que hace la razón.

4.11. Preponderancia ética por encima del conocimiento

Kant fue educado, por voluntad expresa de su madre, dentro del pietismo, una vertiente del luteranismo que valoraba sobre todo la fe y el comportamiento ético por encima del conocimiento y la racionalidad. Para ellos, era más importante creer en Dios y actuar bien que ser muy sabio o lógico. Incluso sospechaban que a menudo la inteligencia y la racionalidad no nos hacen mejores y obstaculizan la fe cristiana.

Ya adulto, Kant siempre se mantuvo relativamente al margen del pietismo. Así, a pesar de interesarse por la teología y la religión, siempre se negó a tomar clases de estas materias en la universidad, tardó mucho en escribir a fondo sobre estas cuestiones y, cuando lo hizo, enfatizó siempre que lo hacía «dentro de los límites de la mera razón» y no de acuerdo con la fe.

En cualquier caso, a partir de la lectura del ilustrado atípico y bastante crítico con la razón que fue Rousseau, Kant se hizo consciente –dice– de la superioridad del hombre bueno (por mucho que sea poco inteligente) por encima del hombre racional pero malvado. Se dio cuenta de que hasta entonces había priorizado la búsqueda del conocimiento y la racionalidad, por encima del bien; y que para la filosofía y la humanidad, es más importante el bien que el conocimiento.

4.12. Rousseau: ¿despertar del «sueño cognoscitivo»?

Kant formula un encendido elogio de su deuda con Rousseau, comparable a los que depara a Hume: «Soy investigador por inclinación y siento toda la fe del conocimiento. Hubo un tiempo en el que creí que sólo eso podría honrar a la humanidad. Rousseau dirigió mi camino. Desapareció así esta preferencia que me había figurado. Aprendí a honrar al ser humano». Hay que recordar que Rousseau, en el *Discurso sobre las ciencias y las artes,* denuncia que, a pesar del progreso de éstas, la humanidad no es mejor

ni más buena. Al contrario, más bien parece haber degenerado, como si el progreso en la cultura y el saber perjudicaran a la bondad natural humana.

En lo sucesivo, y seguramente también influido por el pietismo en el que había sido educado, Kant siempre distinguirá la acción ética y el conocimiento teorético. Esto, y el superior valor del bien, le llevarán a justificar la diversidad del uso práctico y el teorético de la razón, y a permitir en el primero cosas que negaba en el segundo, como por ejemplo: argumentar a partir de Dios o presuponer la libertad y la inmortalidad del alma.

4.13. Superar la ética emotivista de Hume

En primer lugar, Hume negaba que la razón fuera decisiva en el ámbito ético, ya que los valores y las decisiones éticas dependen –según él– de motivaciones emotivas, es decir, mandan el sentimiento y las pasiones. Por eso, había afirmado que en la ética «la razón es esclava de las pasiones», ya que la razón sólo informa o asesora, pero no manda ni decide.

Para Kant, el emotivismo humano representaba el más radical fracaso de la razón y el racionalismo, en la medida en que considera la ética como el aspecto supremo de la humanidad, por encima del conocimiento. Por ello, propone una ética totalmente diferente (para Kant, la única que hace justicia al nombre «ética») y que vuelve a basarse en la razón, rechazando como no «éticas» todas aquellas decisiones tomadas por inclinación, por el sentimiento y obedeciendo a la emotividad o a las pasiones.

Según Kant, la ética se basa en la razón, pero acepta que no en el mismo uso que en el conocimiento y la teoría, sino por un específico «uso práctico de la razón». Además, interpreta «práctico» como conforme al deber moral y a un imperativo categórico, por lo tanto algo opuesto a «pragmático», que se sometería a las circunstancias concretas y a imperativos hipotéticos.

4.14. La razón «práctica» no es exactamente igual que la «teorética», pero es razón y no emoción

Como vemos, Kant rechaza totalmente «la ética emotivista» de Hume, pero en cambio acepta que el uso concreto de la razón, que es válido y correcto en el campo ético, no tiene que ser necesariamente el mismo que el uso de la razón en el ámbito teorético, científico o cognoscitivo. Kant necesita hacer esta distinción para evitar caer en paradojas como las del racionalismo dogmático wolffiano, de Leibniz pero sobre todo de Spinoza, donde fácilmente el determinismo se impone a la libertad. Kant considera que la mezcla e identificación metafísica del uso ético y cognoscitivo de la razón que realiza Spinoza, lleva a concluir que la ética no es fruto de una decisión libre y por mor de un deber moral, sino simplemente determinada por completo por las inclinaciones de la misma naturaleza y/o en función de las circunstancias o situaciones concretas.

En la *Crítica de la razón práctica* y en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* Kant opone el imperativo «categórico» (que tiene una forma del tipo «siempre y en todo momento hace falta...», no aceptando excepciones) al imperativo «hipotético» («en tal circunstancia o momento, entonces hace falta...», adaptándose a cada situación). Para Kant, actuar éticamente conlleva una decisión autónoma y tomada libremente, pero sin atender el mismo beneficio, inclinaciones emotivas o circunstancias azarosas.

Así, Kant califica de ética la acción de devolver un dinero perdido, si se hace libremente, responsablemente y por deber moral. Ahora bien, no merece el calificativo de ética si se hace porque nos obliga alguien a ello; porque uno se ha dado cuenta de que le vigilan y, por lo tanto, quedará mal si se queda el dinero; si se ha dado cuenta de que lo ha perdido alguien muy rico, cuya recompensa le puede beneficiar más que quedarse el dinero; o, incluso, si lo devuelve a alguien al que se aprecia, pero no a alguien al que se odia. En todos estos casos (incluso el último, ¡meditad!) se ha vulnerado alguno de los principios que Kant pone como condición de posibi-

lidad de la ética: no se hace libremente ni por deber, se hace por cálculo instrumental o interés pragmático, por inclinación o emotividad, atendiendo sólo a las circunstancias o sin aplicar un criterio universal ni permanente.

4.15. ¿Son legítimos los «juicios sintéticos a priori»?

Kant llama «juicio analítico» al conocimiento que resulta totalmente de la definición de los términos implicados (lo que Hume denominó «relación de ideas»). Tanto para Kant como para Hume, los mejores ejemplos los encontramos en las matemáticas, ya que, tal como hemos definido «1», «2», la suma «+» y la igualdad «=», es evidente y se puede determinar *a priori* que 1 + 1 = 2. Por otra parte, si definimos «triángulo» de modo euclidiano (que es lo habitual), se puede deducir sin recurrir a la experiencia o la sensibilidad que la suma de sus ángulos suman 180°.

Kant llama «juicios sintéticos» a los que aportan un conocimiento completamente nuevo, que no está ya implícito en la definición de los términos. Un ejemplo sencillo es: «hoy, Jaime no ha venido a clase». ¿Cómo se puede extraer o demostrar este nuevo conocimiento? Hume pensaba que estos tipos de ejemplos son «cuestiones de hecho» y sólo se pueden demostrar empíricamente y *a posteriori* invocando una impresión (por ejemplo, la visión de Jaime dentro de la clase en el día de hoy). Kant acepta que hay juicios de este tipo y los llama «sintéticos *a posteriori*»; no presentan muchos problemas y en las ciencias hay muchos.

Asimismo, Kant también sabía que Leibniz afirmaba que los juicios «sintéticos» que aportaban nueva información –según todos los racionalistas del siglo XVII– se podían encontrar o demostrar *a priori* (sin recurrir a la experiencia). Por lo tanto, en términos kantianos, habría también «juicios sintéticos *a priori*». Ahora bien, Hume (en esto, mucho más radical que los empiristas anteriores) rechazaba totalmente esta posibilidad y Kant se da cuenta de la importancia de demostrar la necesaria existencia de juicios sintéticos *a priori*.

Los errores –explicitados por Kant con las antinomias, paralogismos o ideal de la razón– del racionalismo dogmático quedarían fácilmente explicados si, efectivamente, fueran imposibles los juicios sintéticos *a priori.* Como Hume también había demostrado la inevitable inducción incompleta, así como que no se podía percibir la relación misma de causalidad (sólo se percibía la coincidencia de causa y efecto), en tal caso la ciencia predictiva, y especialmente la metafísica, resultarían también imposibles. Tanto la ciencia predictiva como toda metafísica dependen –piensa Kant– de que sean posibles los juicios sintéticos *a priori.*

Así, con voluntad pedagógica, porque la *Crítica de la razón pura* no acababa de ser bien entendida, explica Kant en los *Prolegómenos, a toda metafísica futura que quiera presentarse como ciencia* (1783) la necesidad de formular el criticismo y la revolución copernicana. Por lo tanto, la posibilidad de legítimos «juicios sintéticos *a priori*» es una cuestión esencial para entender el criticismo kantiano, aunque hay que decir que no es la única ni se puede aislar de las otras cuestiones (algunas de las cuales hemos apuntado brevemente) que también le llevan al criticismo.

4.16. El criticismo como toma de conciencia de la tarea radical de la filosofía

Hemos visto que Kant llega al criticismo a través de la crítica empirista y escéptica de Hume, pero también como resultado de su larga reflexión sobre la diferencia en el uso de la razón que hace Newton en su física y Wolff en su metafísica. El criticismo no tiene que ser visto sólo como una importante revolución en la teoría del conocimiento, sino también como una decisiva profundización en la concepción de la filosofía y de su tarea primordial.

Elaborando la distinción moderna entre «ciencia» o método científico y filosofía o fundamentación filosófica, Kant concluye que los científicos legítimamente pueden proceder de manera dogmática, pero en ningún caso los filósofos. Por la naturaleza de su inves-

tigación, el científico centra su atención en explicar determinados fenómenos o teorías en función del marco científico de los que dispone (es decir, hace lo que el actual filósofo de la ciencia Thomas S. Kuhn llama «ciencia normal» a partir de un «paradigma científico»). Por lo tanto, normalmente, el científico no puede permitirse cuestionar radicalmente las bases a partir de las cuales trabaja, que es lo que tiene que hacer propiamente el filósofo (y, según afirma Kuhn, los científicos durante los periodos de «ciencia revolucionaria» en los que no hay un paradigma establecido).

Para Kant, es filósofo todo aquel que hace una investigación radical que cuestiona los primeros principios heredados e investiga los fundamentos últimos de todo. Por eso, y aceptando la idea humeana de que estos fundamentos arraigan en la naturaleza de las facultades humanas, como parte clave de su revolución copernicana, Kant se propone investigar radicalmente la razón, especialmente lo que aporta por ella misma, «pura y *a priori*», lo que sólo ella puede aportar, ya que no puede proceder de ninguna experiencia.

Kant se acusa a sí mismo (y a todos los filósofos «dogmáticos») de que, durante su periodo precrítico, ha presupuesto «dogmáticamente» principios y procedimientos que no había evaluado críticamente, no sólo haciendo de científico (como en la *Teoría del cielo),* sino que había pretendido hacerlo como filósofo, cayendo en la peor metafísica. En otros términos, Kant no había evaluado críticamente los principios y procedimientos del racionalismo wolffiano, y por eso había sido todavía más «dogmático» que el propio Wolff. Ciertamente, éste no fue lo bastante radical ni procedió críticamente, y por lo tanto edificó –como otros antes– un «racionalismo dogmático», aunque los discípulos que le seguían «ciegamente» aún eran más «dogmáticos» que él.

Kant es uno de los primeros filósofos en distinguir perfectamente entre ciencia y filosofía, ya que para los griegos clásicos la filosofía era la verdadera «ciencia» o *episteme;* para los medievales, la filosofía era equivalente a «ciencia humana» (es decir, aquella que

la humanidad podía alcanzar por sus propias fuerzas); y para los modernos, como Descartes o Leibniz, hay una continuidad sin un «salto» totalmente claro entre ciencia y filosofía. En cambio, para Kant la ciencia es la aplicación de la razón geométrica, hija de la revolución científica, a la física matemática. En cambio, la auténtica filosofía tiene que rehacer y buscar de nuevo (como decía Descartes, «al menos una vez en la vida») los fundamentos radicales de todas las cuestiones humanas.

Kant piensa que la escuela wolffiana, como muchos filósofos antes y él mismo en su periodo precrítico, no habían asumido la tarea del comienzo radical y crítico y se habían limitado a presuponer y desarrollar unos determinados principios (por ejemplo, el de «no contradicción» o el de «razón suficiente») y método (por ejemplo, el deductivo *a priori* y sin atender ninguna experiencia posible). Por eso, no sólo había procedido dogmáticamente como todo científico, sino que había caído en el dogmatismo filosófico (la filosofía tiene que tener un comienzo absoluto que no dé nada por supuesto, mientras que la ciencia se puede apropiar de los principios de la filosofía).

En el segundo prólogo de la *Crítica de la razón pura* (BXXXV), dice Kant:

> «La crítica no se opone al procedimiento dogmático de la razón en el conocimiento puro de ésta en tanto que ciencia (ya que la ciencia tiene que ser siempre dogmática, es decir, tiene que demostrar con rigor a partir de principios *a priori* seguros), sino al dogmatismo, es decir, a la pretensión de avanzar con puros conocimientos conceptuales (los filosóficos) de acuerdo con unos principios [...] sin haber examinado la forma ni el derecho con que se llega a ellos. El dogmatismo es, pues, el procedimiento dogmático de la razón pura sin previa crítica de la propia capacidad».

A diferencia del «procedimiento dogmático», pero también del dogmatismo, el proceder crítico o trascendental en que se basa el criticismo kantiano evalúa el auténtico alcance de las diferentes capacidades humanas (sensibilidad, entendimiento, uso regulador de las ideas, razón especulativa, razón práctica, juicios determinantes y reflexivos). También determina las condiciones de posibilidad que hacen posibles estas capacidades, fija la concreta legitimidad de cada una, evita que se supere «presuntuosamente» el uso legítimo y que se bloqueen mutuamente al mezclarse el uso de unas y otras. Precisamente por eso, Kant enfatiza con mucho cuidado y persistencia que, cuando en las tres críticas habla de *noümen* (la-cosa-en-sí, el yo, el mundo o Dios), lo hace sólo dentro del uso regulador de las ideas, que fija el uso correcto, pero no como pretendido conocimiento dogmático, sino sólo para determinar los límites de los distintos usos racionales que se pueden llevar a cabo.

Como vemos, el procedimiento *dogmático* y el *crítico* son absolutamente incompatibles en el tiempo; no pueden coincidir en un mismo instante y en un mismo uso de la razón. Pero sí que pueden darse en una misma persona como sucesivos: se puede proceder dogmáticamente cuando se intenta explicar un problema concreto (a la manera de los científicos) y críticamente cuando se trata de evaluar la posibilidad de acceder a tal conocimiento (remontándose necesariamente a las últimas raíces de la cuestión). Por lo tanto, piensa Kant, el procedimiento crítico es propedéutico y provisional para superar los argumentos escépticos y, a partir de este momento, permitirá un posterior procedimiento dogmático, que entonces ya no es dogmatismo filosófico sino legítimo trabajo científico.

La filosofía crítica abre el ámbito específico de la fundamentación trascendental. Aunque hay momentos en que Kant piensa que explicita las posibilidades universales y definitivas de toda razón, de cualquier conocimiento o de toda ética que valgan como tales, el procedimiento crítico conlleva reconocer la finitud del sujeto humano y, por lo tanto, tiene que ser provisional y radical. Tiene una vertiente negativa, y es que limita las pretensiones «presuntuosas»

de la razón, y otra positiva, ya que así garantiza y legitima el uso adecuado de la razón (que, una vez limitado, ya no tiene que sufrir escépticamente). Así se superan las acusaciones de escepticismo, ya que allí donde la razón no puede llegar, se limitará; pero en cambio, allí donde sí puede llegar, allí sí que sabrá que conoce con rigor y sin ninguna posible duda.

Ahora, Kant es consciente de que, en su época precrítica, él mismo tampoco había mantenido clara la distinción entre filosofía y ciencia, y las había mezclado peligrosamente. No había sido lo bastante radical, pues, en su toma de posición filosófica, ni había ido a las auténticas raíces del filosofar. Y eso que es plenamente legítimo e incluso inevitable para un científico, no lo es para un filósofo en su búsqueda de radicalidad. Además, había mezclado ciencia y metafísica dentro de la razón geométrica sin cuestionarse la legitimidad de esta perspectiva racional. Es decir, no había transitado hacia la noción de razón crítica, una razón que se autoevalúa trascendentalmente (y no como trascendente) y que es capaz de distinguir los variados ámbitos sobre los cuales se proyecta.

Sólo cuando Kant despierta del sueño dogmático y pasa a problematizar y tematizar la misma facultad cognoscitiva (razón) y a determinar el condicionamiento a priori, puede superar la perspectiva de la razón geométrica (la cual no rechaza totalmente, sino sólo la limita y reduce al ámbito cientifico-cognoscitivo, prohibiéndole el ámbito metafísico y filosófico) hacia la razón crítica (que ocupará ahora el ámbito propiamente filosófico).

4.17. Similitudes entre Descartes y Kant

Hay importantes similitudes –salvando las obvias distancias– entre la evolución de Kant y la de Descartes. Coinciden en llevar a cabo, en un momento dado, un profundo cambio de perspectiva respecto a la actitud y el procedimiento que hasta entonces había sido habitual en ellos. Así, descubren –de manera similar, pero cada uno a su manera– lo que conllevaba hacer auténtica

filosofía. En un primer momento, los dos hacen importantes descubrimientos en física matemática, fruto de un trabajo en que no ponían en cuestión los principios de su paradigma mental como científicos. Incluso coinciden en pensar que la filosofía es poco más que explicitar el método, los axiomas o los procedimientos metafísicos que presupone la ciencia. Descartes redacta las *Reglas para la dirección del entendimiento* y el Kant precrítico intenta armonizar newtonianismo y wolfismo. Pero también los dos, de forma distinta pero comparable, se dan cuenta de que la filosofía requiere un nuevo comienzo y fundamentación radicales que representan un «salto» muy importante respecto a los métodos y perspectivas de su anterior trabajo. Así, podemos comparar la duda hiperbólica radical y la búsqueda de la primera verdad de Descartes con el método trascendental y propedéutico de Kant y su revolución copernicana. En este sentido, podemos comparar las *Meditaciones metafísicas* de Descartes con la kantiana *Crítica de la razón pura.*

Kant concluye que el auténtico filósofo tiene que proceder críticamente y sin presuponer nada. Naturalmente, esto no presupone la ingenuidad de que el auténtico filósofo crítico tenga que serlo justo nada más nacer y sin adquirir ninguna experiencia previa. Como dice el clásico, «primero hay que vivir y, sólo después, filosofar». Además, la lógica humana invita a probar en primera instancia el procedimiento dogmático y metafísico, porque la metafísica es una aspiración universal; por ello es tan importante y «educativo» el escepticismo, porque a menudo es el resultado de este dogmatismo metafísico y, al mismo tiempo, su antídoto. El escepticismo es la reacción –dice Kant– ante una razón presuntuosa que cree descubrirlo o sacarlo todo de ella misma; si bien el escéptico cae en el extremo contrario, al pensar que nunca podrá conocer nada cierto. Por eso, sólo el filósofo crítico puede salvar la razón y fundamentar legítimamente un nuevo racionalismo: el criticismo.

El criticismo, piensa Kant, puede fundamentar una nueva metafísica distinta a la tradicional, ya denunciada. Para él, hay una

metafísica legítima en la medida en que efectivamente responde a cuestiones que van «más allá de la física», como las tres preguntas esenciales a la humanidad (por eso se resumen en la cuestión: ¿qué es el hombre?): ¿qué puedo conocer?, ¿qué tengo que hacer? y ¿qué me es permitido esperar?

De hecho, Kant concibe y escribe sus tres críticas como preparación o «propedéutica» de estas cuestiones: *Crítica de la razón pura* (primera edición de 1781, segunda ampliada en 1787), *Crítica de la razón práctica* (1788) y *Crítica de la facultad de juzgar* (1790). Hay que avisar de que, así como las dos primeras críticas casan bastante bien con las dos primeras cuestiones mencionadas, *la Critica de la facultad de juzgar* no encaja del todo con la cuestión «¿qué me es permitido esperar?», ya que ésta incluye cosas que Kant plantea en sus escritos sobre religión (por ejemplo, *La religión en los límites de la mera razón,* 1793) y sobre filosofía de la historia (por ejemplo, *Idea de historia universal en sentido cosmopolita* (1784), *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?* (1784) o *Para la paz perpetua* (1795, segunda edición ampliada en 1796).

En su proyecto de sistema filosófico, Kant incluye otro concepto legítimo de «metafísica»: la búsqueda de los principios metafísicos necesariamente presupuestos en los dos grandes campos de la naturaleza y «de las costumbres». En cada uno de ellos, inscribe obras como *Principios metafísicos de la ciencia natural* (1786) o *Metafísica de las costumbres* (1797) y la muy importante y básica *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785).

4.18. *La Crítica de la razón pura*, marco general del criticismo

Como hemos visto, la obra de Kant que inaugura su periodo «crítico» representa toda una revolución en la teoría del conocimiento e incluso de la filosofía. Ahora bien, ¿por qué es una «crítica» y se ocupa de la «razón pura»?

4.19. Noción de «crítica» en el criticismo

En primer lugar, hay que dejar muy claro que la palabra *crítica* de la obra kantiana no tiene el sentido hoy mayoritario de una valoración peyorativa o básicamente negativa; es decir, no es ninguna protesta, rechazo o ataque. En el griego clásico, el verbo *krinein* quería decir «distinguir un elemento de *otro,* escoger algo entre muchas cosas o separar los elementos de un conjunto», y *krités* significaba «juez» o «árbitro». Remitiendo a este sentido clásico, para Kant, *crítica* es el juicio que determina el valor de algo, describiendo tanto sus cualidades como sus defectos. Es el mismo sentido en el que hoy hablamos de un crítico literario, cinematográfico, etc., que sería aquel experto capaz de juzgar rigurosamente alguna cosa y dar un juicio razonado sobre su valor. Por la misma raíz, «*criterio*» etimológicamente quiere decir «lo que permite discriminar entre dos cosas», y por eso decimos que uno «tiene criterio» o que tiene «buen criterio» cuando sabe escoger y comportarse.

Las tres críticas de Kant son, pues, el examen público y el juicio riguroso de la razón pura, intentando distinguir lo que le corresponde y lo que no, discriminar lo que le es propio de lo que le es impropio. Dentro del sistema de Kant, el análisis de las funciones y condiciones que caracterizan la razón pura realizada en las tres críticas le permiten distinguir, calibrar y discriminar las cuestiones que son previas al desarrollo detallado de sus dos grandes ámbitos, «naturaleza» y «moral»: por una parte, en sus principios metafísicos y, por la otra, en su desarrollo empírico.

El propio Kant usa la metáfora del análisis químico para referirse a lo que quiere hacer en sus críticas: descubrir los elementos que componen la razón pura (primera parte de la *Critica de la razón pura:* «Doctrina de los elementos») y después, mostrar cómo interactúan entre sí y cómo se tiene que limitar o dirigir su interacción (segunda parte: «Doctrina del método»).

Como vemos, Kant desarrolla la vieja idea moderna de calibrar las posibilidades de la razón humana, con el fin de poder usarla

de modo correcto. Remite, pues, tanto a las viejas ideas del método y de la fundamentación radical (por ejemplo, Descartes), como del análisis del alcance de las facultades y la naturaleza humana (Hume).

4.20. Noción de «razón»

Para entender bien el pensamiento de Kant (sobre todo, si se le lee traducido), hay que saber que usa la palabra «razón» de tres maneras muy próximas.

Por una parte, para referirse en general y en su totalidad a la facultad intelectiva y razonadora humana; se contrapone, por lo tanto, a los sentidos, a los sentimientos, a la fantasía y a las pasiones. Tiene un significado muy amplio, similar al vulgar que utiliza todo el mundo de forma cotidiana y es el que usa en los títulos de las dos primeras críticas o en el escrito *La religión dentro de los límites de la mera razón.* «Razón» *(Vernunft)* es aquí simplemente la facultad que define al hombre como animal racional y que engloba todos los usos que Kant distingue: teorético o cognoscitivo, crítico o trascendental, regulador, ético o práctico, estético, teleológico, etc.

En segundo lugar, para referirse en concreto al uso de la razón sin pleno valor cognoscitivo, que Kant llama *dialéctico* y que contrapone al legítimamente cognoscitivo del entendimiento *(Verstand).* Como vemos, Kant distingue entre *Verstand* (que traducimos como «entendimiento») y *Vernunft* («razón»). En la «Dialéctica trascendental» de la *Critica de la razón pura,* la razón *(Vernunft)* es la facultad que busca los principios y las ideas supremas (yo, mundo y Dios) con el fin de pretender culminar el pensamiento (totalizándolo metafísicamente) aunque sea al precio de no poder basarse en datos empíricos facilitados por los sentidos, sino apropiándose de esquematismos categoriales en el entendimiento. Por lo tanto, es un uso metafísico y trascendente (no trascendental) que conduce a errores (ilusión trascendental), a pesar de partir de una aspiración

humana inevitable y legítima (siempre que no se intente hacer pasar por auténtico conocimiento científico).

En tercer lugar, para referirse a los distintos usos de «la razón» que analiza dentro de las tres críticas: teorético o cognoscitivo, crítico o trascendental, regulador, ético o práctico, estético, teleológico, etc.

4.21. La «revolución copernicana» de Kant

Ahora bien, ¿por qué habla Kant sobre todo de razón pura y no simplemente de razón?

Dentro del proyecto criticista de revolución copernicana, la intervención pura y *a priori* de la razón es la que, para Kant, define el sujeto trascendental y las condiciones de posibilidad que pone para que se le dé cualquier objeto. Es decir, Kant habla sobre todo de la «razón pura» porque es lo relevante dentro del marco de la revolución copernicana que quiere demostrar y desarrollar, ya que es la que muestra la prioridad cognoscitiva del sujeto por encima del objeto.

Kant llega a su famosa inversión de la teoría del conocimiento tradicional, a la que llama metafóricamente revolución copernicana, como la única alternativa posible a las contradicciones en las que, según él, caen todas las teorías del conocimiento «realistas». Éstas presuponen que es la cosa a conocer (la cosa-en-sí nouménica o el objeto exterior) la que «imprime» su forma en el sujeto pensante. En cambio, Kant considera que se pueden evitar estos errores y contradicciones si se admite su «idealismo trascendental»: ciertamente, hay una donación o recepción sensible, pero siempre condicionada por los filtros y la acción sintetizadora del sujeto cognosciente. Hay que evitar confundir «el idealismo trascendental» kantiano con el idealismo radical, ya que Kant niega que el sujeto cree totalmente el objeto. Al contrario, hay que presuponer una cierta donación de la realidad exterior, ya que, de lo contrario, podríamos crear absolutamente cualquier cosa y convertiríamos las

fantasías en realidades. Por otra parte, tampoco es posible (y sería un contrasentido) hablar de cómo sería la cosa-en-sí o el *noúmeno* con independencia de la acción configuradora del sujeto.

Una conclusión esencial del «idealismo trascendental» kantiano es que sólo hay verdadero conocimiento cuando la acción sintetizadora del sujeto se ejerce sobre una donación sensible. Es decir, el conocimiento es fenómeno en tanto que suma inseparable de la donación sensible y la constitución activa del sujeto. Por eso, sólo hay conocimiento real y auténtico si la acción del sujeto se ejerce efectivamente sobre una donación sensible; pero, al mismo tiempo, sólo se puede hablar de los fenómenos tal como son percibidos por el sujeto y, por lo tanto, de un objeto ya construido en y por la acción del sujeto (es decir: no «en sí», sino «por el» sujeto). Sólo gracias a la suma de las síntesis (del espacio y el tiempo en la sensibilidad, del esquematismo enlazando sensibilidad y entendimiento y de las categorías del entendimiento) los diversos, dispersos y atomizados datos sensibles se sintetizan en «un» objeto determinado y coherente. Entonces, por ejemplo, ya no hay la caótica suma de colores marrones y verdes, sino el objeto sensible categorizado como «árbol». Tampoco hay la relativa coincidencia o sucesión de fenómenos, sino enlaces causales donde unas determinadas causas tienen unas muy determinadas consecuencias y no otras. O finalmente, todo el complejo flujo de nuestra conciencia queda determinado y vinculado a un determinado yo que lo unifica y le da sentido.

4.22. ¿Revolución o contrarrevolución?

Kant usa la metáfora de la «revolución copernicana» porque su inversión de la teoría del conocimiento «realista» es tan rotunda y profunda como la que hizo Copérnico al pasar de la visión del sistema solar geocéntrico al heliocéntrico. A pesar de aceptar la radicalidad de la inversión, algunos filósofos han remarcado que más bien sería una «contrarrevolución copernicana». El motivo es que Copérnico descentró la Tierra y, por lo tanto, la humanidad del

centro del mundo, mientras que Kant –como buen idealista– más bien coloca al sujeto pensante y al yo humano en el centro del conocimiento.

Ahora bien, también hay que reconocer que, así como Copérnico demostró que los fenómenos tal y como se veían desde la Tierra no correspondían a la realidad de la organización del mundo, también Kant relativiza el conocimiento humano. Aunque Kant dice que no habla sólo del conocimiento humano, sino de cualquier conocimiento racional posible y coherente con los *factum* de partida, también es cierto que éste ya no es la visión absoluta y «en sí» de las cosas, sino simple y humildemente la única perspectiva posible dado un determinado «sujeto trascendental». Por lo tanto, Copérnico y Kant coincidirían en humillar y relativizar las pretensiones humanas de ocupar el centro absoluto de todo y de conocer la verdad misma de las cosas.

4.23. El método trascendental de Kant

A menudo se identifica el criticismo kantiano como un cierto tipo de búsqueda «psicológica» o «psicologista». ¿No dice que se propone explicitar el «sujeto trascendental» y las diferentes facultades que conlleva? Desde esta perspectiva, se aplicaría a Kant la superficial perspectiva psicologista que a Locke y Hume tanto les gustaba fomentar de sí mismos, seguramente porque ayudaba a la comprensión que los lectores se hacían de su obra, más que porque se limitaran a una investigación meramente psicológica.

¿Es correcto o lo más adecuado interpretar el criticismo kantiano y su método trascendental sólo en clave psicológica? Nosotros creemos que no, ya que es cierto que hay un análisis psicológico, pero también, y quizás con más motivo, metalingüístico, lógico, de un nuevo tipo de «metafísica», etc. Hay que recordar que las estructuras o condiciones de posibilidad *a priori* del sujeto trascendental no se identifican mediante un análisis introspectivo o psicológico, sino a partir del análisis lógico, metalingüístico y «trascendental»

de *factum* objetivamente determinados y susceptibles de ser descritos: cálculo, geometría, física, moral, estética... Por lo tanto, el criticismo es en primer lugar un juicio crítico metalingüístico y lógico de estos *factum* y sus condiciones de posibilidad.

Ciertamente, las estructuras descubiertas se unifican, se ubican y se piensan como partes de un sujeto trascendental identificado con la «razón pura y *a priori*»*;* por eso, de modo escolar se pueden identificar fácilmente con la parte común y universal de la mente humana, de la psicología humana. Esto explicaría, además, que Kant no pudiera concebir ninguna otra matemática, física, principio moral, etc. que los efectivamente ejercidos y construidos por el hombre.

Ahora bien, hay que destacar que, en primer lugar, las estructuras del sujeto trascendental describen y remiten a las condiciones de posibilidad de los mencionados *factum* (y además, como *factum* independientes del hombre y que perfectamente podrían serlo para otras especies, o incluso universales). Por eso Kant siempre dice que no se limita a describir el funcionamiento de la mente humana, sino de la razón como tal, ya que describiría cómo «razona» cualquiera que –sea o no un miembro de la especie humana– conozca aplicando, por ejemplo, el cálculo aritmético o algebraico y la geometría euclidiana, que tenga un sistema del mundo como el newtoniano, una ética de la responsabilidad y la libertad como la que él defiende, que tuviera apreciaciones estéticas «bellas» y «sublimes», libres de otros condicionantes, etc.

Naturalmente, esto se le ha criticado porque presupone considerar como absolutas la matemática y la física de su tiempo e impide concebir desarrollos posteriores como las geometrías no euclidianas o la física relativista einsteniana o la cuántica. Asimismo, también conlleva absolutizar su propia concepción de ética (o estética) y excluir otras. Estas críticas tienen un buen fundamento pero, como veremos, y aunque Kant no podía prever la evolución posterior del conocimiento, en cierta medida ya las había aceptado previamente por la misma naturaleza del método que escoge: el método trascendental.

Kant renuncia a construir sobre el vacío o sobre pretensiones absolutas o divinas; por ello considera que la filosofía trascendental se tiene que hacer presuponiendo los conocimientos, la ética, la estética..., efectivamente ejercidos o construidos por la humanidad. Es lo que llama los *factum* a partir de los cuales empezará a explicitar las condiciones de posibilidad *a priori.*

El razonamiento «trascendental» empieza necesariamente por la determinación de los *factum* a partir de los cuales filosofaremos, es decir: determinaremos las bases que analizaremos. Para entendernos: ¿cuál es el cálculo matemático más perfecto y adecuado? ¿El infinitesimal? Pues planteémonos cómo ha sido posible edificar tal cálculo, con sus cualidades y limitaciones. Lo mismo hay que hacer con la geometría euclidiana o el sistema newtoniano del mundo, que no sólo eran los únicos concebibles para Kant sino para la práctica totalidad de los científicos de su tiempo. Es cierto que no podía concebir una ética que no presupusiera la responsabilidad, la libertad e incluso la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, más aún, que no privilegiara una muy estricta concepción del deber moral y que no despreciara la inclinación afectiva, el sentimiento o las pasiones.

Podemos ver todo eso como limitaciones del planteamiento de Kant, pero en ningún momento éste lo niega. Al contrario, su método trascendental se basa en el hecho de partir de lo que se considera válido y efectivamente ejercido dentro de todo lo que dispone la humanidad, con el fin de levantar acta de sus condiciones de posibilidad, de hacer el juicio público objetivo que hemos dicho que es el criticismo kantiano.

Una de las consecuencias de haber superado la metafísica del racionalismo dogmatico que había practicado en su etapa precrítica es que Kant no puede hacer legítimamente otra cosa, ya que presupone situarse en una posición *cuasi* divina. Por este motivo, el Kant anciano cree ver en las propuestas –«hipercríticas», dice– más radicalmente idealistas de Fichte una recaída en el erróneo salto metafísico y dogmático, ya no dentro de un sano «idealismo tras-

cendental», sino de un idealismo radical que cree poder construirlo todo a partir de la «acción originaria» del yo, que literalmente crearía de la nada el no-yo, el objeto, el mundo.

Hay que repetir, sin embargo, que el «idealismo trascendental» basado en el método trascendental brevemente expuesto no es, en ningún caso, un idealismo que implique la creación de toda la realidad para y desde el sujeto. Y hay que decir que el método trascendental kantiano es la base de gran parte de la filosofía posterior hasta la actualidad, tanto de la neokantiana como de la fenomenológica, tanto de la de los idealistas alemanes (aunque aquí no podemos explicar los sutiles equilibrios que, sobre la filosofía trascendental kantiana, hacen tanto Fichte como Schiller, Schelling o Hegel) como de la filosofía analítica del siglo XX.

El método trascendental y crítico kantiano representa una limitación muy humilde de las pretensiones de la razón, que está compensada para permitir un mayor rigor. Por eso hay que evitar confundir «trascendental» con «trascendente». Una de las consecuencias esenciales del método trascendental es denunciar cualquier «salto» o afirmación que pretenda trascender los límites humanos o de la razón para pontificar «presuntuosamente» y pretender conocer «dogmáticamente» el *noúmeno*, la cosa-en-sí, Dios o el más allá.

Al contrario, el método trascendental representa tanto denunciar toda pretensión de conocimiento hacia lo trascendente, como también renunciar a él. Aunque ello no quiere decir que quede en el nivel meramente inmediato, de lo dado como tal dado, en la mera descripción de los fenómenos, sino que, como hemos dicho, profundiza preguntándose por las condiciones de posibilidad de lo inmediato, dado y fenoménico (¿cómo han sido posibles?). Y es aquí donde descubre las estructuras de la razón pura *a priori* o del sujeto trascendental.

5. TEORÍA POLÍTICA DE KANT Y HERDER . DESPOTISMO ILUSTRADO Y LEGITIMIDAD DE LA REVOLUCIÓN

El momento privilegiado de toda interpretación filosófica es la aparición de la sorpresa; continúa teniendo, pues, razón Aristóteles. La filosofía surge del impulso teórico y vital que emana de lo sorprendente. En un plano más llano, también la interpretación de los clásicos parte de este mismo punto. La sorpresa que señala una anomalía, una no concordancia entre lo esperado y lo que efectivamente se lee. Entonces comienza propiamente la interpretación filosófica y no se satisface sino en un contexto más amplio y ante un enriquecimiento de la perspectiva de lectura. La reestructuración de nuestro saber forma parte del placer del lector de filosofía.

Este artículo aborda una aparente anomalía que nos sorprendió donde suelen ser más desagradables estas sorpresas anómalas: en un trabajo académico[113]. Podemos definir el inesperado problema si partimos de la imagen manualesca de Herder como un clérigo conservador, padre del Romanticismo y precursor de las corrientes irracionalistas del siglo XIX. Es cierto que no obtuvo una cátedra solicitada a causa de un informe que manifestaba la perplejidad sobre su ortodoxia religiosa, que este autor se caracterizó por una evolución compleja y por la heterogeneidad de sus tomas de posición. Pero, no obstante, siempre es considerado como un claro sustentador del antiguo régimen y del poder despótico. Kant –muchísimo mejor conocido– fue advertido por el emperador prusiano a causa

de *La religión en los límites de la mera razón* y se le considera un declarado partidario de la Revolución Francesa. Si añadimos su entusiasmo por Rousseau y su contundente republicanismo, parece la otra cara de la postura sociopolítica de Herder. A todo ello se añade que Herder fue en su juventud uno de los discípulos más fervorosos del Kant precrítico, mientras que éste siempre vio con desconfianza el genio exaltado de su «discípulo» y así lo manifestó en la recensión de un libro de éste. Fuera por este motivo o por una completa incompatibilidad de caracteres personales y filosóficos, en la etapa final de su vida Herder se convirtió en el detractor más visceral de la obra crítica de Kant.

Evidentemente, todo lo dicho es cierto, pero quizás no sea toda la verdad. La sorpresa surge cuando comprobamos que Herder[114] dirige terribles críticas llenas de intención y de radicales argumentos a los déspotas de su tiempo –quizás especialmente a los más «progresistas»: los monarcas ilustrados[115]. También parece aceptar positivamente y apoyar la posibilidad de una revolución[116], cuya legitimidad reconoce y a la que aporta un discurso nada despreciable y, muchas veces, próximo a Rousseau. Por su parte, Kant[117] nos sorprende en un escrito tan ilustrado y programático como *Respuesta a la pregunta ¿qué es Ilustración?*[118], al mostrarse condescendiente con los déspotas ilustrados que pueden decir lo que no osaría un Estado libre: «razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!». Por otra parte, en *La paz perpetua* niega la legitimidad de la sublevación del pueblo contra sus malos gobernantes[119].

Con todo esto se nos ha complicado tremendamente nuestra interpretación, sobre todo porque parece claro que no podemos ser tan maniqueos como antes y que la problemática que tratamos tenía en su momento matices muy sutiles. Hemos de comenzar evitando precipitados juicios de conservadurismo o progresismo.

Por ejemplo, en un momento del escrito *El conflicto de las facultades* y al tratar el problema de «si el género humano está en progreso contante hacia mejor», Kant se admira de la Revolución Francesa. Afirma ver en el «entusiasmo» (*Enthusiasm*)[120] y la «par-

ticipación en el deseo» que despierta «en el ánimo de todos los espectadores (que no están complicados en aquel asunto)» una especie de señal histórica que «demuestra un carácter del género humano en conjunto y, además, (en virtud de su desinterés –*Uneigennützigkeit*)[121] un carácter moral»– *morälischen Charakter*[122].

Parece imposible un elogio mayor de la Revolución o una prueba de mayor optimismo, ya que ese «carácter moral» sería la gran posibilidad de progreso y de la legitimidad de las sublevaciones violentas pero justas. No obstante, Kant también valora el riesgo de una tal legitimación, afirmando que ese entusiasmo nace de la conciencia de un derecho popular, aunque –como remarca en nota– «este derecho es en todo caso sólo una idea, cuya realización está limitada a la condición de la coincidencia de sus medios con la moralidad, que el pueblo no debe trasgredir; que no debe ocurrir mediante una revolución, que siempre es injusta»[123]. Inmediatamente pronuncia Kant una de las más rotundas defensas de un despotismo ilustrado, por mucho que parece pedir al «soberano» –con lo que implica la palabra– que, además de gobernar para el pueblo, haga el esfuerzo de hacerlo con el pueblo. Dice Kant –el subrayado es suyo-: «Dominar –*herrschen*– autocráticamente y, sin embargo, gobernar –*regieren*– en republicano, es decir, con el espíritu del republicanismo y por analogía con él, esto es lo que hace a un pueblo sentirse satisfecho de su constitución»[124].

Kant nos sorprende porque –como veremos– ha afrontado el problema político central en su época en toda su profundidad. Por otra parte, su respeto por la ley, los «principios», el orden, incluso el pacifismo –del que es uno de los primeros grandes abanderados– no le permiten la salida sentimental y entusiasta a que se siente impelido[125]. Al tocar estos temas, parece resonar en Kant más que Rousseau, Hobbes o –anticipadamente– Hegel. También, pero curiosamente sin coincidir casi nunca con Kant, Herder parece remontarse muchas veces a Rousseau. Desde una posición más pasional que tiene a la vez raíces cristianas, leibnizianas e, incluso, del «estigmatizado» Spinoza, Herder inaugura un nuevo tipo de mentali-

dad que, a través del *Sturm und Drang*, tendrá una gran influencia posterior. Se enfrentará a los mismos problemas y encontrará una respuesta muy personal.

Intentemos profundizar en las respectivas posiciones. Consideremos primero el planteamiento del Kant pensador político, más preocupado por la armonía social y la paz pública que por la coherencia moral de un individuo particular en su pura interioridad. Me refiero al Kant que renuncia –aunque sólo sea por el principio de realidad– al imperativo categórico como principio relevante en el campo sociopolítico, donde es de poca ayuda –como criticará Hegel– porque es abstracto e indeterminado y porque aquí priman los intereses privados o el bienestar[126]. En definitiva, nos referiremos a sus escritos políticos y de filosofía de la historia y no a la *Crítica de la razón práctica*.

Puede sorprender, pero cuando Kant piensa el Estado, se mueve aún dentro de las coordenadas básicas de Hobbes127. Así, por ejemplo; en el principio sexto de su Idea de una historia universal en sentido cosmopolita afirma: «el hombre es un animal que, cuando vive entre otros de su género, tiene necesidad de un señor»128. El problema sociopolítico parte del hecho que la razón aconseja a los hombres la aceptación de unas leyes para su protección, mientras que al mismo tiempo sus instintos egoístas le impulsan a eludirlas129. Kant valora la sociabilidad de los individuos –a la vez resultado de un cálculo interesado y de una tendencia espontánea– pero reconoce la persistencia de un impulso contrario. Se refiere a ello con la famosa fórmula de la «insociable sociabilidad» –ungesellige Geselligkeit130. La esperanza de que un hombre –idealmente el «jefe supremo» (Das höchste Überhaupt)– se comporte según el imperativo categórico, o sea «justo por sí mismo», parece condenada al fracaso ya que «con una madera tan retorcida como es el hombre no se puede conseguir nada completamente derecho»131.

Kant no es optimista respecto a la naturaleza humana y aún menos en sociedad –como, en el fondo, tampoco lo era Rousseau–,

ya que el hombre está escindido en sí mismo entre el impulso de la sociabilidad –apoyado por la razón– y un impulso contrario que hace imposible una sociedad perfecta, plenamente ilustrada. Cabe, eso sí, la posibilidad de un progreso lento, infinito, que se aproxima como una tangente al ideal.

En el escrito *Comienzo verosímil de la historia humana,* Kant muestra el difícil camino del hombre en estado salvaje hacia la sociedad. Este camino está guiado por la razón y consiste en eliminar la animalidad y naturalidad presentes en el hombre. Kant nos dice que ha sido necesario un largo camino desde «la época de indolencia –*Gemeichlichkeit*– y paz» (en virtud de la autosuficiencia natural que afirmaba Rousseau), pasando por la época de «trabajo y discordia»[132] (la lucha hobbesiana de todos contra todos), hasta el estado civil. Ha sido necesario un correlativo progreso educativo en los individuos y en las instituciones. Piensa que incluso en su tiempo no había terminado este proceso y reconoce que la suya no es una sociedad ya ilustrada sino tan sólo en camino de ilustración[133].

Incluso en este proceso paralelo de ilustración y moralización de los individuos y de las instituciones, no cabe esperar que sea el progreso de los primeros el que impulse el progreso de las segundas, sino más bien al revés –todo ello por un astuto mecanismo de la naturaleza. Kant afirma en *La paz perpetua* que los hombres se aproximan en su «comportamiento externo hacia lo que está prescrito por la idea del derecho, a pesar de que –seguramente– lo interno de la moralidad no es la causa (como tampoco se tiene que esperar de aquélla [moralidad interna] una buena constitución, sino más bien al contrario, de esta última la buena educación moral de un pueblo)»[134]. En *El conflicto de las facultades*, Kant se pregunta: «¿Qué beneficio [*Ertrag*]le va a aportar al género humano el progreso hacia mejor?». La respuesta es contundente: «No una cantidad [*Quantum*] siempre creciente de moralidad en el carácter [*Gesinnung*], sino aumento de los productos de su legalidad [Legalität] en las acciones prescritas [*pflichtgemässen*]»[135] (el subrayado es el original).

Kant, en definitiva, apuesta por las leyes, por el derecho promulgado y positivo, y por un Estado fuerte como garantes del orden social, y no por la buena voluntad de los individuos. El orden social, la justicia e –incluso– la libertad tienen su mejor garantía en unas leyes generales y públicas, en unas instituciones políticas efectivas –cosa que requiere siempre, piensa, tener el monopolio de la fuerza– y no en la sincera virtud de los individuos. A partir de estos argumentos podemos comprender sus concesiones a los déspotas con un baño de ilustración y su prevención ante el caos revolucionario.

Las leyes y el derecho sólo son efectivos –tal y como ha definido al ser humano– ante un poder coercitivo fuerte, ya que la alternativa no es otra que la anarquía. Así se produce la paradoja con que iniciábamos nuestro artículo: un monarca autócrata «que dispone de un numeroso y disciplinado ejército» puede, fácilmente, ser más ilustrado. Puede no prescribir nada en materia de religión y dejar libertad de pensamiento, cosas éstas que «no osaría un Estado libre»[136]. Parece claro que Kant ve en el caos, la anarquía, la ausencia total de leyes y el «libertinaje» el mayor peligro para la justicia y la auténtica libertad social. Se trata, naturalmente, de una situación transitoria hasta que la humanidad se haya liberado por la ilustración de su «culpable minoría de edad [*Unmündigkeit*]... para servirse de su entendimiento sin la guía de otro»[137].

Kant levanta su voz, sobre todo, para oponerse al «despotismo espiritual» que quiere prolongar eternamente esta situación. Por ello se produce esta aparente paradoja de entusiasmarse con la Revolución Francesa, comprender las razones del pueblo para protagonizarla e, incluso, su derecho y, sin embargo, reconocer que de su mano se destruye inapelablemente el vínculo social –apoyado coercitivamente en el poder del monarca– y todo derecho. Visto así, por muy comprensible e inevitable que sea una revolución, al destruir la base de la ley y el derecho remite inmediatamente al estado natural hobbesiano de guerra de todos contra todos. Kant

coincide con Hobbes en que éste es el mal supremo, y absolutamente incompatible con el principio de toda civilidad.

Para Kant, como para Hegel, el derecho es «lo más sagrado que Dios ha puesto en la tierra»[138] ya que constituye la sociedad, la justicia, la libertad. La no sumisión al derecho –en definitiva, al derecho vigente– en lugar de conducir a una mayor libertad, la pone en entredicho, conduce a la barbarie y a la animalidad[139]. La libertad ha de ser gobernada y no salvaje, así como el hombre ha de ser educado –incluso obligado a ser racional– para poder ser libre[140]. Kant es consciente de que la ilustración no es la panacea universal ni resulta siempre agradable. No es sólo un derecho, sino también un deber, una obligación. Un derecho-deber vinculado a la existencia y permanencia de todo el edificio legislativo e institucional que lo hace posible. Así, en *El conflicto de las facultades* define (el subrayado es suyo) como «ilustración del pueblo [*Volksaufklärung*] la instrucción publica de éste sobre sus obligaciones y derechos respecto al Estado al que pertenece»[141].

Ilustración es, para Kant, todo un complejo proyecto para su tiempo y su sociedad. La sumisión universal a la ley es uno de los principios, condición de posibilidad y la única fuente de libertad, justicia y progreso. La ausencia de ley o una ley impotente –que para el caso es lo mismo– remite tan solo a la anarquía, al estado pre-civil del hombre donde toda ilustración, ley, libertad, justicia y progreso se disuelven. La ley –pública para todos– es la encarnación de la libertad efectiva (como luego remarcará, entre otros, Hegel). Como hemos dicho antes, ley, libertad civil y poder coercitivo se necesitan y la libertad civil sigue el destino de la ley. Así tenemos, por un lado, que si la ley carece del apoyo del poder desaparece la libertad civil en la anarquía pero, por otro lado, «si hay un poder sin ley también perece la libertad en la barbarie más despótica»[142].

Es bajo esta problemática global que Kant piensa que –en etapas de ilustración o no todavía plenamente ilustradas y, precisamente, para acelerar el progreso de la razón humana– un menor grado de

libertad «ciudadana» puede ofrecer mayores garantías de «libertad espiritual» (de pensamiento y expresión) y, por tanto, de progreso en la ilustración. La revolución violenta pone en peligro tanto la libertad ciudadana como la espiritual y, por eso mismo, la mayor esperanza de progreso e ilustración de la humanidad. Parece que Kant intercambia –llevado por un cálculo de la razón parecido al propuesto por Hobbes– una parte de la libertad de hoy por una mayor libertad de mañana.

Como hemos visto, la revolución, por mucho que entusiasme e inflame los corazones, es para él ilegítima por principio[143] –ya que destruye el contrato social base de toda sociedad– e incluso desaconsejable –por cálculo racional de beneficios al conjunto de la humanidad. Hay que decir no obstante –en favor de Kant y distinguiéndolo de Hobbes– que su noción de contrato no implica la alienación de los derechos naturales de todos los individuos a un monarca –que por tanto no pacta, sino que es resultado de un pacto que no le obliga en definitiva–, sino que el contrato social se expresa en una constitución o leyes públicas que obligan tanto al monarca como a los ciudadanos. Así pues, la ilegitimidad por principio desaparece si el monarca no se atiene a esas leyes pactadas –aunque sea implícitamente–, en cuyo caso la revolución queda ya sólo bajo el cálculo racional que se haga el pueblo, absolutamente legitimado para ejercer ahora ese derecho.

Kant prima por encima de todo el principio de la ley y, al igual que tantos ilustrados, teme el uso que pueda hacer el pueblo aún no ilustrado de su libertad si se le otorga sin más. Por eso, sin mayor contradicción, se entusiasmará con un pueblo «lleno de espíritu» que está llevando a cabo la revolución, lamentará las muertes y la sangre derramada necesariamente por toda revuelta, teorizará su ilegalidad ante un poder que es salvaguarda de la ley promulgada –aunque no sea completamente justa–, elogiará a los monarcas llamados ilustrados a pesar de su férreo gobierno y les incitará a ser verdaderamente grandes a los ojos de la humanidad por su tolerancia y servicio a la ilustración del pueblo.

Kant pone como condición de una auténtica y completa libertad sociopolítica la efectiva ilustración del pueblo, los intelectuales y los gobernantes. Ésta tiene que ir por delante, ya que es su condición. Así, puede molestar el aparente menosprecio que parece manifestar por la justicia económica o política, pero es para anticiparse a las falsas revoluciones o el peligro de dejar los mismos perros pero con distintos collares. Dice: «mediante una revolución acaso se producirá la caída del despotismo personal y de la opresión ávida de ganancia [gewinnsüchtiger] y de poder [herrschsüchtiger]144, pero nunca se consigue la verdadera reforma de la manera de pensar; sino que, nuevos prejuicios, en lugar de los antiguos, servirán de riendas para conducir a la gran multitud de los irreflexivos –gedankenlosen–»145.

Evidentemente, el punto de partida de Herder es completamente diferente al de Kant. Subyace una diferencia en la definición de la naturaleza humana: Herder se esfuerza en revalorizar cualidades individuales y, sobre todo, comunitarias que él creía olvidadas, negadas o ahogadas en su tiempo. En su antropología, partía de unas «tendencias naturales» en el hombre: unos impulsos, sentimientos y fuerzas originarias que constituyen la verdadera grandeza de los individuos, los pueblos y la humanidad entera. Para Herder –como prerromántico– el olvido o negación de estas potencialidades se había acentuado con la Ilustración.

Como Rousseau, Herder critica la sociedad de su tiempo desde la naturaleza o un hipotético estado natural. Pero, al contrario de él, el estado de naturaleza no consiste en la más absoluta autosuficiencia de los individuos, que conlleva el más completo aislamiento pues sólo se necesitan para la reproducción (implicando un apareamiento simplemente temporal). Herder parte de un estado natural comunitario, donde el hombre está desde siempre reunido en familias por vínculos de consanguinidad y sentimentales. Así, parte de una visión más optimista de la capacidad de la humanidad para convivir espontáneamente en sociedad que las de Kant, Rousseau

y, evidentemente, Hobbes, basándose en el presupuesto de que el hombre no puede ser antisocial por naturaleza, ya que nace, se educa, vive y «es» desde siempre en comunidad con otros, y hacia ella tiende instintivamente[146].

El hombre no sólo es sociable sino que necesita bajo cualquier circunstancia de la ayuda y compañía de otros, hecho que se muestra tanto en la familia como en las agrupaciones espontáneas o libres. Para Herder, hay un vínculo que liga naturalmente a todos los hombres y que se hace más evidente entre los de una misma raza, nación, pueblo o cultura. Pero esta vinculación natural tiende a extinguirse en los modernos estados o imperios, con los despotismos impuestos artificialmente y no en virtud de la libre voluntad o a partir de las comunidades ya constituidas. Muy al contrario, consideraba que modernamente se habían entronizado de manera violenta individuos o estamentos que se apartan del pueblo y lo oprimen. Entonces, la comunidad ya no es tal y pierde su carácter espontáneo, predominan los intereses de aquellos individuos o estamentos que violentan al pueblo y reducen al que era «miembro» de una comunidad a mero «súbdito».

Podemos ver que Herder contrapone lo que considera elementos o instituciones naturales (especie, comunidad, pueblo, nación, familia, raza, agrupación o liderazgo espontáneo) a lo que considera construcciones añadidas artificialmente y –en gran medida– innecesarias (tiranía, imperio, Estado abstracto, monarquía hereditaria, plutocracia u oligarquía). Estas últimas desvirtúan y degradan las primeras, aunque en ciertos momentos parece aceptar alguna –en especial, el Estado y la monarquía– si se adecúan, se basan o responden a una institución natural. Cuando no es así, Herder considera que la eliminación de lo que es connatural al hombre sólo se puede hacer mediante la violencia sobre los hombres y provocando una escisión interna, la injusticia y la infelicidad. Sobre esta base se ha afianzado la leyenda de la pretendida vinculación de Herder con planteamientos (que, sin duda, habrían provocado las mayores iras

por su defensa del concepto de humanidad y por su cristianismo) como el racismo o el nazismo[147].

Por otra parte, considera que la eliminación de las instituciones artificiales –siendo básicamente añadidas y superfluas– afianza la cohesión interna y libera todo un potencial popular que de otra manera quedaría coaccionado. Cabe, pues, sustituirlas por otras que no coaccionen, sino que respeten la naturaleza colectiva y cultural (más que racial o biológica[148]) de cada pueblo.

Las instituciones naturales se caracterizan para Herder por su «organicidad»: todos los individuos gozan de su propio lugar y son miembros del conjunto social como todo orgánico que se autorregula y busca la armonía global. Mientras que en las instituciones artificiales, los individuos son piezas intercambiables, elementos sin valor propio y personalidad en la pretendida totalidad social149.

Por lo que llevamos dicho, y al contrario que en la posición kantiana, el individuo humano solo puede ser definido a partir de la integración en una colectividad natural, donde se realizan máximamente sus capacidades[150]. Este hecho no implica para Herder la sumisión del individuo a fines externos a él, a ideales abstractos y alejados de su voluntad, ni mucho menos a leyes coaccionadoras de sus impulsos más propios y creadores. La vida en comunidad no tiene nada que ver con la sumisión a un monstruoso Leviatán o al despotismo de su tiempo que se pretendía ilustrado.

La crítica de Herder al despotismo ilustrado y al Estado «artificial» es también la crítica a la visión liberal de la sociedad y el Estado, al concepto meramente jurídico y abstracto de nación, a la noción de pueblo como mera suma aritmética de individuos teóricamente iguales y movidos por parecidos egoísmos. Piensa que sobre estos conceptos vacíos se edifica un Estado que esconde grandes injusticias bajo las consignas de libertad, *laissez faire, laissez passer*. Herder, además, acusa al Estado de haber nacido por la fuerza y la guerra, ser el resultado no de un contrato social pacífico entre individuos iguales sino de la destrucción del sustrato

comunitario previo. Lo califica de «monstruo» [*Ungeheuer*] porque está unido a «punta de lanza» y por querer abarcar «cien pueblos y ciento veinte provincias»[151]. Desprecia –al contrario que Kant– lo que puede aportar a sus súbditos (recordemos: la ley, el orden social, el derecho, la paz), ya que su artificialidad violenta el espíritu del pueblo (*Volksgeist*) y remarca la contrapartida a esperar por lo que considera sus ínfimos servicios: «lo que el Estado puede darnos son instrumentos artificiales [*Kunstwerkzeuge*] pero, por desgracia, puede robarnos algo mucho más esencial y propio»[152].

Ciertamente, en algunas de las palabras más inflamadas de Herder parecen resonar ya el Hölderlin del *Hyperion*: «¡Por el cielo!, no sabe cuánto peca el que quiere hacer del Estado una escuela de costumbres. Siempre que el hombre ha querido hacer del Estado su cielo, lo ha convertido en su infierno. El Estado no es más que la ruda corteza que envuelve el meollo de la vida. Es el muro que rodea el jardín de los frutos y flores humanos»[153]. También para Herder el despotismo conlleva la degeneración del pueblo, que termina adorando a aquél que lo tiraniza[154]. Coincide con él incluso en señalar que, cuanto más se incrementa la artificialidad del Estado, más crecen los peligros[155].

En conjunto, Herder rechaza la desconfianza respecto al pueblo y a su comportamiento espontáneo –incluso previamente a un largo proceso de ilustración– que, en el fondo, fue mayoritaria entre los ilustrados. Para Herder, en cambio –y coincidiendo con Rousseau o Diderot–, el hombre sólo es asocial, sólo es un lobo para el hombre, cuando se le encierra en las prisiones de las «pestilentes» ciudades, rodeado siempre por la rivalidad, el ansia de posesión, la envidia. Herder confía en que, si se deja de empujar al hombre a ese estado «rabioso», desaparecerá entonces el motivo de la maquinaria sin vida del Estado despótico-ilustrado. Concluye su argumentación apostrofando que quien afirma lo contrario presupone lo que ha de demostrar: que el hombre es un fiera salvaje y que necesita un amo. Evidentemente, nosotros no podemos menos que señalar aquí que este es también el problema de Herder.

Ahora bien, continuando dentro de la lógica discursiva de Herder, se hace evidente su mayor propensión que Kant a legitimar la revolución o la rebelión ante un gobierno despótico. Y no porque sea menos defensor del orden o la paz social, sino porque no lo ve tan vinculado a un poder fuerte, ni tan amenazado o tan en peligro ante el pueblo sin ataduras o incontrolado –como era el caso de Kant. En primer lugar, para Herder si desaparece –ya sea momentánea o prolongadamente– por una revolución el poder mantenedor de las leyes promulgadas, no se desprende la violencia más sangrienta. Los individuos no se lanzarían como lobos los unos contra los otros, porque carecen de este instinto asocial y agresivo que se les suponía. Siempre han vivido en comunidad –incluso bajo Estados artificiales y despóticos– y esta organización natural permanecería. Por lo tanto, según Herder, tampoco se encontrarían aislados, cada uno solitario frente a la masa, ni indefensos o desorganizados. El orden natural y el impulso sociable permanecerían, evitando tanto el caos como la anarquía. Para Herder, continuarían y florecerían los diversos estratos familiares y de consanguinidad, las agrupaciones espontáneas, los vínculos sentimentales, la conciencia de pertenencia a un pueblo y a la humanidad (Herder es uno de los más grandes defensores del concepto de humanidad y de su unidad). Para él, la conclusión es clara: lo que el hombre ha hecho, no la naturaleza, es decir las instituciones artificiales, el hombre mismo lo puede deshacer o rehacer si le place. El Estado es obra de los hombres, aunque muchas veces obre en contra de ellos mismos. Es un producto artificial y no responde al ser natural de la humanidad, por ello nada imposibilita su transformación ni el levantamiento contra su despotismo. Aún más, el hombre plenamente integrado en la comunidad, consciente de que coinciden el bien común y el bienestar personal[156] , tiene el derecho y el deber de liberarse de los males que le afligen a él y a la colectividad[157].

Ahora que hemos penetrado en el fondo escindido y complejo en el que se enmarcan los posicionamientos –en un primer momento, «sorprendentes»– de nuestros autores, podemos entrar en

un análisis crítico que forzosamente se tiene que dirigir a resaltar sus límites teóricos –que son también los de su tiempo.

Hemos visto que Herder niega algunas de las bases de la antropología filosófica y de la política modernas: el individualismo, la necesidad de un poder que evite el enfrentamiento, la noción de contrato social como un acto –aunque implícito– que funde la sociedad. Evidentemente, no puede escapar por completo de presupuestos como estos que han marcado la Modernidad, pero sí que es uno de los primeros que –quizás, ingenuamente– los ha cuestionado, matizado y ha incluido nuevos aspectos. Nuestra contemporaneidad es también hija de sus ideas, tanto como de las de Kant –cosa que nadie pone en duda. Pero ambos son prisioneros de su época –como nosotros de la nuestra. Este hecho, en lugar de empequeñecerlos, los hace aún más grandes. Sus obras nos ayudan a relativizar nuestro tiempo y pensamiento, pero también a comprender mejor uno de los momentos más interesantes de la historia –finales del siglo XVIII– y quizás el camino que de ellos conduce hasta nosotros.

Nuestros dos filósofos manifiestan una notable si bien compleja coherencia en sus respectivas propuestas sociales. Ciertamente, Kant realiza un complicado pacto entre sus ideales y los costes –teóricos y prácticos– de romper con lo que para él es la base de la sociedad y del progreso humano. La ley –fruto de un contrato social implícito– parece la mejor aliada de la ilustración humana. Ésta, la sociedad y el hombre necesitan seguridad jurídica y un orden estable. La anarquía hace imposible tanto la una como el otro. Parece claro, pues, que aquí el impulso utópico ha sido vencido por el principio de realidad. Kant parte de la constatación de que su época no era la idónea para la realización inmediata y plena de su ideal social, de que el suyo no era un tiempo ya ilustrado sino sólo en proceso de ilustración. Por ello, para fomentar el progreso –hasta llegar al ideal republicano, la sociedad de naciones y la paz perpetua– y hacer más rápido el camino educativo, defiende la alternativa del despotismo ilustrado de un poderoso soberano como Federico II de Prusia. A éste y a todos los

gobernantes dirige las obras que hemos citado, en especial su *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, porque cree en su utilidad como hilo conductor [*Leitfaden*] para comprender la historia y su efecto «impulsor» [*beförderlich*][158].

Por desgracia, para la realización efectiva de este ideal, la revuelta o revolución de un pueblo todavía no plenamente ilustrado es un peligro antes que una esperanza. El miedo al caos, la anarquía y la barbarie del pueblo desatado, el miedo a la lucha hobbesiana de todos contra todos y la poca confianza en la naturaleza de «insociable sociabilidad» de los hombres le hacen reticente. Le obligan en coherencia a cuestionar y deslegitimar lo que me parece un sentimiento sincero fuera de toda duda en favor de los motivos para una revolución. Pero su entusiasmo y anhelos espontáneos chocan con sus principios y –no lo olvidemos– la experiencia del Terror y la guillotina[159]. La Revolución Francesa es indiscutiblemente un signo de progreso –aun cuando fracase o sea sanguinaria–, pero Kant no puede legitimarla. No puede, en coherencia con sus principios, aconsejar llevar a cabo una revolución, aunque exalte a los espectadores «sin la menor intención de tomar parte»[160] y la existencia general de este sentimiento sea como la premonición de un sentido moral en la humanidad. Parece decirnos que lo que está en juego –la ilustración y el progreso de la humanidad– es demasiado importante para jugárselo a una carta tan peligrosa. El temor racional al retroceso al estado de naturaleza –la guerra de todos contra todos de Hobbes que tantos esfuerzos ha costado superar– se impone por encima de sus sentimientos.

Herder, por su parte, jamás se atrevió a intervenir activamente en favor de la conclusión lógica de sus propuestas teóricas –murió siendo capellán en la corte de Weimar. Ciertamente, es un crítico y polemista nato –con el estilo encendido de predicador luterano–, pero muestra poca capacidad para dar con una propuesta positiva coherente, de alternativa clara y real. Como muy bien vio el maestro Kant en su joven y entusiasta discípulo, en él predominan excesivamente los sentimientos –estamos ante el creador, junto con el

joven Goethe, del *Sturm und Drang* prerromántico. En su recensión del libro de Herder, Kant dice que tiene «la habilidad para disponer favorablemente a que admitamos un objeto mantenido siempre en la más oscura lejanía por medio de sentimientos e impresiones. Éstos, como resultado de una gran riqueza de pensamientos, o como ambiguas sugerencias, permiten conjeturar a partir de ellos más que lo que un frío examen podría encontrar en los mismos»[161]. Esta cita nos puede mostrar el abismo que marca sus dos maneras de enfrentarse con el pensamiento filosófico.

Herder dirige sus críticas de manera diferente en función de intereses estratégicos más inmediatos, y su coherencia sistemática se resiente de ello. Así, por ejemplo, parece criticar el despotismo ilustrado más por ilustrado que por despótico. Sus críticas alcanzaban, por ejemplo, a la pequeña corte de Weimar[162] (sin duda, la más avanzada culturalmente con Goethe de ministro, con Schiller y la vecina universidad de Jena), pero parecen más una retórica populista dirigida en contra de los comportamientos cortesanos de estirpe versallesca que a minar verdaderamente el poder despótico –acentuado por la pequeñez, provincianismo y cerrazón del principado. Herder, por otra parte, concede también al despotismo un papel histórico importante, llegando a decir sobre él: «el despotismo tiene que actuar donde todavía no puede hacerlo la razón»[163]. Por ello no duda en valorar positivamente el despotismo patriarcal de las primeras etapas de la historia humana[164]. Como podemos ver, en algunos momentos nuestros autores parecen darse la mano.

Por otra parte, hay que decir que los planteamientos o previsiones de Kant y de Herder fracasaron por un igual en su tiempo –aunque han tenido momentos importantes de triunfo posteriormente. La evolución de la Revolución Francesa los contradijo a los dos –aunque ninguno de ellos llegó a ver (por pocos años) la coronación de Napoleón[165]. Herder no podía aceptar ni los excesos ni la antirreligiosidad de la Revolución, cuyo triunfo significó la invasión de los principados germánicos y el intento de creación de un

gran imperio en toda Europa. Kant, por su parte, vería fracasar sus ideales republicanos y pacifistas. La única unión entre las naciones en aquella época la representaron las distintas alianzas para preparar una guerra que iba tomando dimensiones de «mundial». Y si con Napoleón vuelve el poder fuerte y garante de la ley, incluso un poder ilustrado, es también a costa del retorno del despotismo espiritual: el monarca vuelve a apoyarse en la iglesia y su autoridad religiosa, excluyéndose la libertad de pensamiento y expresión (y, en esta materia, la policía napoleónica era tremendamente eficaz).

Las ideas de nuestros autores parecen, pues, haber fracasado en su tiempo, como siempre suele fracasar la filosofía: a veces anticipándose totalmente, a veces siendo el reflejo de lo ya caduco. Son los lectores futuros los que deciden el papel que cada filósofo ha jugado –a veces, de un modo sorprendente.



6. ILUSTRACIÓN FRENTE A ROMANTICISMO EN EL MARCO DE LA SUBJETIVACIÓN MODERNA

En el capítulo anterior, y a pesar del modelo común de filosofía de la historia que comparten, hemos profundizado en la completa diversidad de personalidad, de estilo expresivo y, especialmente, de ideales y vinculaciones socioculturales entre Kant y Herder. Se confirma así un destino que marcó sus vidas y sus mutuos enfrentamientos intelectuales. Cierto es que aparecen como completamente inconmensurables y como dos pensadores tan personales que no tienen parangón. Pero también hemos mostrado cómo Kant y Herder son portavoces privilegiados de sendos movimientos modernos decisivos como son –respectivamente– la Ilustración y el Romanticismo. Ahora nos centraremos en situar el papel de todos ellos –individuos y movimientos culturales– en la gran deriva moderna que desemboca en nuestra contemporaneidad y que está marcada por los avatares del proyecto moderno, su noción de racionalidad y su progresiva profundización en el papel decisivo del sujeto.

6.1. El proyecto moderno: sujeto y racionalidad

En primer lugar, debemos definir brevemente lo que cabe considerar como el proyecto constitutivo de la Modernidad (presente en toda ella, al menos de manera implícita). Lo esencial del proyecto moderno es la asunción del reto de que la humanidad se hiciera

cargo de sí misma desde sus exclusivas potencialidades y facultades. Ello comportaba renunciar a toda instancia o pretensión que no pudiera ser validada desde lo estrictamente humano, superando tanto los ideales o prejuicios acríticamente aceptados como la autoridad injustificada, la tradición impuesta, toda trascendencia que no se desprendiera de la inmanencia, etc. Para ello, la Modernidad partía esencialmente del sujeto pensante, de su autonomía y de las evidencias que le eran dadas, considerando que sólo desde el sujeto se podía *garantizar* su *certeza o verdad* en función de un *método riguroso*. El objetivo final era la *emancipación* humana de todas sus *servidumbres* exteriores (a la naturaleza, a las inclemencias y las dificultades para *asegurarse* una vida digna) o interiores (superando la *barbarie, esclavitud, dominio* y *violencia* a que los humanos se someten mutuamente) para *garantizarse* así la *libertad*, la *felicidad* y la *paz*. Para ello, en general, se reconocía la necesidad de llevar a cabo una radical *revolución* o *regeneración* –al menos– de la sociedad, de sus instituciones e, incluso, del propio ser de la humanidad.

Naturalmente, las diferencias se presentaban como irreconciliables cuando se trataba de concretar el detalle: ¿cómo podía darse tal *garantía de certeza*, cuál era el *método* correcto o el adecuado *criterio de rigor*? Aún más, aparecían radicales divergencias cuando se trataba de decidir cuál era y cómo se conseguía tal *emancipación o seguridad.* ¿Hasta que punto era inevitable lograrla, tomando la naturaleza como *enemigo a batir?* ¿Qué hacía *digna la vida?* ¿Cuáles eran los límites precisos de la *barbarie* y la *esclavitud*? ¿Cuál era la necesaria cantidad mínima de *dominio* y *violencia* que inevitablemente se debían aceptar para *garantizar* la *libertad*, la *felicidad* y la *paz*? ¿Cuál era el verdadero sentido y alcance de tales aspiraciones? ¿Cómo y hasta qué punto hay que llevar a cabo la *revolución* o *regeneración social*? ¿Qué instituciones de la sociedad es preciso cambiar, y en qué dirección? ¿Qué parte del ser propio de la humanidad es posible y legítimo modificar?[166]

Por todo ello, el debate llegó a afectar a las que parecían las grandes herramientas del proyecto moderno: el sujeto, la razón y el

conocimiento científico. En contra del tópico, el debate no se centraba en partir o no del sujeto, razón sí o no, ciencia sí o no, sino en elucidar más fina y precisamente hasta qué punto se debía fiar y basar todo el proyecto moderno (entendido como el esencial para la humanidad) exclusivamente en la evidencia autónoma del sujeto pensante y de dominio, en una razón cada vez más reducida a meramente instrumental y en el modelo de conocimiento científico. Es desde aquí, donde la oposición entre Ilustración y Romanticismo adquiere su verdadero valor, así como su relación con movimientos modernos anteriores como el Racionalismo, el Empirismo, el Fideísmo o el Escepticismo, y movimientos posteriores como el Idealismo, el Historicismo, el Positivismo, el Utilitarismo, el Vitalismo, el Pragmatismo, el Existencialismo, entre otros[167].

Como veremos, si el conflictivo debate entre Ilustración y Romanticismo es tan importante es porque supone un momento clave de la Modernidad y de toda la evolución humana, aquel en el que el punto de partida moderno, centrado en el sujeto absolutamente autónomo y subsistente, parece entrar en colisión con el propio ideal de racionalidad y cientificidad. Se trata del trágico momento en que la gran esperanza del proyecto moderno, que lo fiaba todo en la potencia autónoma del sujeto, descubre con sorpresa y angustia que éste se ha desbocado o desatado poniendo en peligro las esperanzas que en él habían sido depositadas. Y esta trágica conciencia no es sólo patrimonio del Romanticismo, sino que también se da en la Ilustración, como lo atestiguan los pensamientos de Rousseau, Diderot o el propio Kant.

En este tan decisivo momento, la subjetividad pensante y agente ha quedado tan potenciada, ha devenido tan determinante e indiscutible, que amenaza con romper el enlace «objetivo» con el mundo, con todo valor «esencial» y «universal». Entonces amenaza ruina el complejo equilibrio establecido a inicios de la Modernidad y que fundamenta el enlace entre sujeto y objeto, entre el ente pensante y el ente pensado. Ahora, la subjetividad parece quedarse sola, trágicamente escindida del mundo y de las otras subjetivida-

des. Se diría que ya sólo se tiene a sí misma, hasta el punto de que, no teniendo otro patrón ni modelo, todo le es ya posible y nada le está ya vedado. Tanto es así que todo sentido, valor o verdad aparecen como contingentes y relativos respecto a la acción y ambición de ese sujeto absolutizado. Toda realidad u ontología parecen reducirse a ser obra y creación de ese sujeto y sus ambiciones. Finalmente, la imposibilidad de todo Sentido y todo Valor llevan a la llamada «muerte de Dios», cuando el hombre (mejor dicho, su subjetivación o su «mera» razón) ha ocupado el lugar del «absoluto», al precio –según parece– de una desorientación dramática y de avanzar trágicamente en el largo proceso hacia el nihilismo.

* * * * *

Pero vayamos por partes. El gran conflicto y drama moderno que ejemplifica el enfrentamiento entre Ilustración y Romanticismo (pues sintetiza su núcleo) es el choque de los dos grandes ideales modernos –racionalidad y subjetivación– que, sin duda, no son patrimonio exclusivo de ninguno de esos dos movimientos. Racionalidad y subjetivación están íntimamente ligadas pues, como Descartes ya mostró, la Modernidad adquiere plena conciencia de sí al descubrir que la racionalidad del mundo sólo puede ser fundamentada rigurosamente a partir del sujeto pensante. Desde entonces, conscientes de que cualquier otra alternativa conlleva un realismo injustificable, racionalidad y sujeto se dan la mano y parecen avanzar en una alianza tan profunda como exitosa. Podemos decir que se han encontrado y nada podrá vencerles... mientras vayan unidos.

Precisamente por eso, la potente racionalidad nacida de la revolución científica busca incansablemente –a través tanto del Racionalismo como del Empirismo– fundamentarse desde el sujeto pensante y sus evidencias. Por una parte, tiene como gran valedor el impresionante éxito de una «nueva ciencia» cada vez más estructurada matemáticamente, confirmada por una experimentación cada vez más versátil y con unas aplicaciones técnicas más poderosas y de mayor alcance social. Pero, por otra parte, la racionalidad mo-

derna tampoco puede prescindir de preguntarse por el sujeto que en última instancia lo valida todo (y al que considera su verdadero fundamento). La Ilustración bebió intensamente del sueño científico moderno, hasta el punto de que su racionalidad es en gran medida aliada y complementadora de la científica. De Voltaire a Kant, pasando por Hume (que quiso ser el Newton de las ciencias morales o humanas), D'Alembert o el wolffismo, en ningún momento podía olvidar (a pesar de las criticas puntuales) a la ciencia moderna, pues en ella veía el modelo superior de racionalidad y la gran esperanza para la humanidad si se extendía eficazmente a otros ámbitos. Por otra parte, la Ilustración buscaba compaginar su perspectiva crítica, que sitúa al hombre como sujeto autónomo, con la ciencia que más bien tendía a tratarlo analíticamente como mero objeto.

Los románticos, en cambio, no podían estar de acuerdo ni con la perspectiva estrictamente materialista de las ciencias humanas de –por ejemplo– *El hombre máquina* de La Mettrie[168], ni con el naturalismo de Hume. Éste último era acusado de negar la sustancialidad del yo y de haber roto la unidad humana, pues presenta el conocimiento, las pasiones y la emotividad, así como la ciencia y la ética, como incoherentes e irreductibles entre sí. Para los románticos, la ciencia objetivizante y analítica rompía con la unidad vital del ser humano (además de su vínculo con la sociedad y la Naturaleza) y, sobre todo, impedía concebirlo como un sujeto activo y libre que se expresa coherentemente en todo lo que hace, dice o conoce.

Eso explica que una gran parte del pensamiento filosófico (no sólo los románticos) rechazase aceptar la deriva de la tradición científica, que se mostraba cada vez más estrictamente positivista y meramente analítica. Podemos situar la ruptura de la fructífera alianza filosófico-científica entre sujeto y racionalidad que se había dado en el XVII en el momento en que los discípulos de Newton extendieron el «sueño newtoniano» y su modelo matemático-experimental de ciencia a la totalidad de los ámbitos cognoscitivos. En ese punto, se empezó a imponer de manera progresiva el ideal de una «ciencia sin metafísica» que consideraba mero «filosofema»

toda reflexión sobre el fundamento incondicionado y sobre el papel constituyente del sujeto. Esta escisión ciencia-filosofía se radicalizó con el final de la Ilustración y –aún más– del Romanticismo, provocando que se perdiera un cierto equilibrio al que, en su diversidad, estos movimientos todavía aspiraban.

6.2. Revolución romántica, ¿asalto a la razón?

La cuestión es si la ruptura de todo equilibrio moderno entre subjetivación y racionalidad se da ya en y por el Romanticismo, o bien sólo después del fin de este movimiento. Aunque lo matiza mucho, el gran historiador liberal de la ideas que es Berlin (fascinado por la ruptura entre Ilustración y Romanticismo) parece decantarse por la primera tesis. Berlin, que habla explícitamente de «revolución romántica», da la mayor importancia a Hamann y, especialmente, a Herder[169]. Por su parte, el gran estudioso marxista de Goethe y del Romanticismo que es Lukács, parece decantarse por la segunda tesis, situando «el asalto a la razón» más bien hacia el final del Romanticismo. Aunque la intuición intelectual de Schelling estaría en el origen del irracionalismo, éste sólo explotaría más tarde y proviene del estadio «imperialista» del capitalismo[170].

Como vemos, las diferencias entre las tesis de Berlin y Lukács son tan importantes como sus divergencias ideológicas. Pero ello no ha de hacernos olvidar que, significativamente, ambos estudiosos parten y consideran decisivos en esta gran ruptura moderna a los pensadores y al marco sociocultural alemanes de alrededor de 1789 (coetáneos, por tanto, de la Revolución Francesa). Éste es también el marco central de nuestro análisis, y por ello debemos analizar el papel de Kant y Herder, así como de la Ilustración y el Romanticismo, en esta ruptura tan significativa, la cual tanto Berlin como Lukács[171] plantean a veces de manera apocalíptica.

Significativamente, el primer gran estallido romántico –el *Sturm und Drang*– se produce dentro del complejo conglomerado de estados que constituía por aquel entonces el mundo alemán y que

se caracterizaban por su notable retraso social, económico-liberal, científico y técnico. Pero, en cambio ese mismo mundo alemán era una gran potencia demográfica, con un gran número de intelectuales imbuidos de la mentalidad esforzada y trabajadora del calvinismo[172]. Además, muchos de estos pensadores eran hijos de pastores protestantes si bien, todos sin excepción, estaban marcados por la fe volcada en la propia subjetividad interior del pietismo y por la confianza en el «libre análisis» que Lutero había reclamado respecto a las Escrituras. Por tanto –como dice Hegel–, aunque la Ilustración podía parecer lejana, en cierto sentido la Reforma protestante había anticipado ya una de las grandes aspiraciones ilustradas: la autonomía en el pensar.

Así, la intelectualidad alemana de finales del XVIII –tratada todavía como simples siervos, pero llena de confianza especulativa– compensa su situación social claramente subordinada con una ambición intelectual extrema. Es común (como hace, por ejemplo, Herbert Marcuse en *Razón y revolución)* relacionar aquella explosión subjetivista y especulativa con el contraste entre la represión interior en que vivían y su admiración por los avances del extranjero, el más radical de los cuales era la Revolución Francesa. Por ello, la consigna de los intelectuales alemanes, tan menospreciados por la aristocracia dominante como impelidos por el convencimiento de la grandeza de su tarea especulativa, fue llevar a cabo en el mundo de las ideas y de la cultura[173] la revolución que los franceses realizaban en el campo político.

Ambas revoluciones habían de estar basadas en la libertad y en el reconocimiento de la primordialidad del sujeto humano, que habían de subordinar incluso el interés contemplativo o cognoscente a su naturaleza esencialmente activa, creativa, constitutiva, en tanto que artista y voluntad. Ambas revoluciones habían de poner de manifiesto, pues, que el mundo, la naturaleza, las instituciones sociales o el Estado, eran instancias sometidas e incluso creadas totalmente por y para el sujeto. Sólo así la conciencia, los ideales, los valores y los radicales intereses humanos se podrían realizar de

manera efectiva, culminando el proyecto emancipatorio moderno que quería convertir al hombre en señor de la totalidad, precisamente partiendo desde el foco de su subjetivación. Aquí podemos ver algunos de los motivos socio-culturales del salto «subjetivista» en el mundo alemán y en el Romanticismo.

Ahora bien, siguiendo análisis como los de Horkheimer y Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración,* tampoco podemos olvidar otros factores anteriores. Así, por ejemplo, la «voluntad ingobernable»[174] que Berlin ve como el peligroso salto que lleva al irracionalismo posterior tiene, ciertamente, una clara genealogía romántica pero también ilustrada e –incluso– se enraiza en el siglo XVII. Ciertamente, desde entonces el sujeto fue imponiéndose y no sólo en tanto que sujeto pensante sino, cada vez más, en cuanto sujeto agente y globalmente creativo. En adelante, resulta finalmente destruido el viejo ideal del *logos* cósmico griego (que ya había recibido muchos golpes) como algo previo e independiente a la acción configuradora del sujeto. Sin duda, estamos ante un largo proceso que sólo en sus etapas finales lleva a la imposición desatada de la subjetividad creativa que todo lo reduce a expresión suya. Debemos esperar a la rica y polimórfica filosofía de la historia de Herder para que resuene claramente la idea de que «no hay una estructura de las cosas. No hay un modelo al que debemos adaptarnos. Existe, solamente, un flujo: la interminable creatividad propia del universo»[175].

6.3. Participación de Ilustración y Romanticismo en el moderno proceso de subjetivación

Parece indiscutible, pues, que el Romanticismo representa tanto una profundización en la subjetivación moderna como una gran rebelión respecto a la ciencia y su racionalidad analítica. Ahora bien, parece excesivo culpabilizar en exclusiva al movimiento romántico, concentrando en él toda las consecuencias negativas de un largo proceso que abarca prácticamente toda la Modernidad, antes de él e, incluso, mucho después de él. Sin ir más lejos, la Ilustración

representa una clara radicalización de la subjetivación como componente esencial del proyecto moderno.

Ciertamente, Kant piensa su famosa «revolución copernicana» sobre la base de que el sujeto trascendental impone al objeto sus condiciones (de intuición sensible, de representación conceptual y de síntesis global a través de ideas). Además, y muy significativamente, la ética (que es para Kant el interés y maravilla supremos del ser humano) está basada en la preponderancia absoluta del momento subjetivo, pues el yo se autoimpone en este sentido como legislador[176]. Sin ninguna duda, la subjetivación es el elemento clave de la moralidad kantiana, pues debe conducirse de manera absolutamente autónoma e independiente de cualquier condición objetual o circunstancia externa. Por eso mismo, la cuestión de la moralidad atañe en exclusiva a la intención con que se actúa, pero no al resultado efectivo –quizás no querido– de los propios actos; remite exclusivamente a la sinceridad y coherencia de la propia actitud, además de a la absoluta autonomía con que se escoge la propia «máxima» moral. A diferencia del tipo de moralidad dominante hasta entonces, la kantiana no se basa en la subordinación respecto a los valores socialmente establecidos, pues ello comportaría la dejación de la propia libertad, de la autonomía y de la responsabilidad moral en favor de la sumisión a lo heterónomo.

Además, Kant define lo esencial de su época y la primordial tarea de la Ilustración precisamente como el pleno devenir sujeto por parte del hombre. Para ello, éste tiene que ser no sólo señor del mundo sino, sobre todo, señor de sí mismo, liberándose de sus impulsos animales y de todo despotismo intelectual. «La ilustración es la liberación del hombre de su culpable minoría de edad. Tal minoría significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. (...) ¡*Sapere aude*! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la Ilustración»[177]. La novedad que aportaba la Ilustración era, por tanto, un salto cualitativo en el devenir sujeto del hombre, en la prioridad de la subjetivación por encima de lo dado y de lo institucionalizado. Conscientes de ello, los con-

servadores antirrevolucionarios siempre culparon de la violencia de la Revolución Francesa a los ideales ilustrados[178], especialmente a ese nuevo «orgullo» de juzgarlo y disponerlo todo desde la propia subjetividad.

Ya los propios ilustrados, obviando muchas veces la importancia de las circunstancias y las opresiones «reales», coincidían en responsabilizar del estallido revolucionario sobre todo a la influencia de las nuevas ideas. Por eso, no es extraño que ya a finales del XVIII se destacara por detrás y por encima de los ideales ilustrados a la indocilidad de una nueva subjetivación que tenía el atrevimiento de pretender juzgar el mundo y las instituciones desde sí misma. Naturalmente, el peligro consistía entonces en confundir libertad con libertinaje, la interioridad subjetiva con la auténtica verdad y el libre pensamiento con apartarse de los cimientos de la sociedad, socavarlos y derribarlos. Aún más, en su deriva subjetivizante, la Ilustración incluso llega a dirigir contra sí misma el ácido de la crítica y del libre pensamiento, contribuyendo en gran medida en la autodestrucción interna del propio proyecto moderno: «La primera Ilustración había socavado el antiguo orden teológico/metafísico, había derribado sus viejos altares e instituciones, destruido supersticiones y miedos ancestrales para poner en su lugar a la Razón o a la Humanidad; pero luego, encelada en su crítica, se dirige contra sus propios ídolos y acaba también destruyendo escépticamente su propia fe en la razón»[179].

Este es un aspecto de la Ilustración que muy pronto perciben Herder y el Romanticismo, y al que quieren encontrar enmienda. Ahora bien, es también indudable que esos mismos románticos escandalizados por la creciente escisión ilustrada tanto de los individuos respecto a la sociedad como del hombre respecto a la naturaleza, también participan e, incluso, radicalizan el punto de partida subjetivista moderno. En ellos, lo primordial es la radicalidad con que se reconoce y se apuesta (incluso violentamente) por la propia autenticidad. Parece como si, en el Romanticismo, el moderno impulso a devenir sujeto último de todo, impregnase completamente

la globalidad de mente y cuerpo, provocando ese profundo emotivismo y exaltado sentimentalismo que es uno de sus aspectos más manifiestos y reconocidos. Ya Schiller distingue la poesía romántica o «sentimental» por ser subjetiva y autoconsciente frente a la poesía «ingenua» o clásica, que es directa y objetiva. Por eso, cuando Isaiah Berlin trata de definir la «revolución romántica» siempre apunta a esa preponderancia de lo subjetivo, ese volcarse en la propia subjetividad, como lo único verdadero o auténtico, con una radicalidad teñida de desesperación que, todavía y a ese nivel, era desconocida para los ilustrados apenas una décadas antes (salvando a ese anfibio ilustrado-romántico que es Rousseau).

Seguramente en este mayor énfasis de lo subjetivo que se manifiesta en el Romanticismo y en Alemania es de gran importancia la influencia de la interpretación de la religión como un diálogo íntimo entablado en el fondo de la propia conciencia. Este hecho se ve potenciado por la subjetivación tan típica de la Reforma luterana, y radicalizada después por el pietismo que tanto influyó en Herder, pero también –si bien con importantes reticencias– en Kant. En todo caso, aunque exagerando un poco en su formulación, tiene razón Berlin[180] al decir con contundencia: «Los valores a los que [los románticos] asignaban mayor importancia eran la integridad, la sinceridad, la propensión a sacrificar la vida propia por alguna iluminación interior, el empeño en un ideal por el que sería válido sacrificarlo todo, vivir y también morir. (...) El sentido común y la moderación no entraban en sus pensamientos; creían en la necesidad de luchar por sus creencias aun con el último suspiro de sus cuerpos, en el valor del martirio como tal, sin importar cuál fuera el fin de dicho martirio. Consideraban a las minorías más sagradas que las mayorías, que el fracaso era más noble que el éxito, pues este último tenía algo de imitativo y vulgar. La noción misma de idealismo, no en su sentido filosófico sino en el sentido ordinario del término, es decir, el estado mental de un hombre que está preparado para realizar grandes sacrificios por un principio o por alguna convicción, que se niega a traicionarse, que está dispuesto a ir al cadalso por lo

que cree, debido a lo que cree, esta actitud era relativamente nueva. La gente admiraba la franqueza, la sinceridad, la pureza del alma, la habilidad y disponibilidad por dedicarse a un ideal, sin importar cuál fuera éste». Además, como recalca inmediatamente Berlin: «sin importar cuál fuera éste [ideal]: *eso es lo importante*»[181].

Para los románticos, lo decisivo no es el valor o ideal querido, sino el cómo y el por qué se quiere, la actitud con que se quiere; es decir, si el propio querer es más o menos «auténtico», en el sentido de más cercano e idéntico con el propio y subjetivo sentir y vivir. Piensan que tradicionalmente se otorgaba la preponderancia a lo socialmente predeterminado o al objeto al que se aspiraba, subordinándose a él y haciendo dejación de la propia decisión del sujeto. Así, casi inevitablemente se acababan siguiendo valores ajenos y plegándose a lo heterónomo, lo cual era para los románticos la más terrible traición[182].

Como vemos, la relativa novedad del Romanticismo es una mayor y más radical preponderancia de lo subjetivo sobre lo objetivo que, eso sí, destruye el inestable equilibrio que la Ilustración luchaba por mantener. Ahora, y de forma más exaltada, se privilegia la autenticidad de la decisión por encima de la objetividad, de la universalidad o de la «respetabilidad» de lo decidido. Por ello, Berlin[183] relaciona la actitud romántica con la de aquel que, ante su adversario o quien defiende un ideal contrario al propio, es capaz de decir: «Poco importa lo que piensa esta gente, lo importante es el estado mental con el que creen en esto, que no se hayan traicionado, que hayan sido hombres íntegros. Esta es la gente a la que puedo respetar. Si se hubieran pasado a nuestro bando simplemente por salvarse, esto habría sido una forma de acción demasiado egoísta, demasiado prudente, demasiado despreciable».

6.4. Necesidad de expresión y creatividad

Sin duda, tanto la Ilustración como el Romanticismo, Kant como Herder, tienen un papel decisivo en la genealogía del largo proceso

a través del cual el sujeto moderno finalmente se desata y rompe con todo equilibrio. Berlin ve un salto cualitativo muy importante en tal dirección con tres de las doctrinas básicas de Herder. En primer lugar[184], la del «expresionismo» o «expresivismo», pues «Herder sostenía que una de las funciones fundamentales de los seres humanos era expresarse, hablar; en consecuencia, cualquier cosa que hiciera el hombre expresaba su naturaleza. Si no lo hacía plenamente era porque él mismo se atrofiaba, o se refrenaba, o le colocaba alguna traba a su energía natural».

Es indudable que –para Kant y la Ilustración– el sujeto también se expresaba, pero esa expresión, cuando era adecuada, no hacía sino manifestar la universal y común racionalidad de la humanidad. Por ello no hacía falta profundizar propiamente en la necesidad de expresión y su particularidad: lo importante era calibrar hasta qué punto ésta había conseguido enlazar con lo racional y lo universal. Sin embargo, para Herder y el Romanticismo ya no está tan claro que la expresión auténtica y libre del sujeto (aun más, si es fiel a su singularidad, es decir, antes al conjunto de su sentir que a las reglas del razonar) sea estrictamente homologable con el conjunto de su sociedad ni, menos aún, de la humanidad. Por tanto, lo decisivo pasa a ser la necesidad misma de «expresión» y, cada vez más, en términos de autenticidad y sinceridad subjetiva[185], cada vez más independiente de la corrección y homologación intersubjetiva.

En ese punto, y de manera significativa, lo humano pasa a ser interpretado bajo la metáfora del arte y del artista, los cuales ya han superado la «*mimesis*» o el estadio de la copia, para pasar a ser creadores. Ya no son meros imitadores de las apariencias sino, sobre todo, expresión de su manera subjetiva, personal y idiosincrásica de vivirlas. En esta cada vez más extrema valoración de lo creativo en el sujeto, el Romanticismo inaugura la preocupación por lo no consciente, ya que la capacidad creativa y expresiva del sujeto es infinita, de tal manera que nunca puede identificarse totalmente con sus manifestaciones, con sus obras u formas concretas. Por ello, los románticos buscarán cada vez más en el sujeto creador aquel im-

pulso proteico y, por tanto, todavía informe de lo que infinitamente busca expresarse, pero no puede satisfacerse ni identificarse con ninguna expresión concreta. Así, muchos románticos anticipan el concepto freudiano del inconsciente, al cual otorgan el máximo valor pues es el origen expresivo y punto de partida creativo de todo. De esta manera, el Romanticismo trasciende en su visión del arte y del artista el ideal clásico de la «obra bien hecha» y «perfectamente acabada» para buscar, precisamente, el momento creativo mismo, aunque sea balbuceante o sólo esbozado, incompleto, imperfecto, inacabado y meramente insinuante[186]. Los románticos buscan, sobre todo, el hálito creativo mismo y la infinita sugerencia, aunque se den de manera imprecisa.

Aunque podemos rastrear esta idea ya en torno a la dualidad de lo bello y lo sublime teorizada por Shaftesbury, Burke o Kant, sólo con Herder[187] y el Romanticismo lo valorado como «artístico» o «genial» ya no es el arte objetivado en una obra de diáfana y clara belleza, sino lo que permite entrever la sublimidad del esfuerzo del sujeto por expresarse. Aunque no consiga un resultado plenamente concluso (y, muchas veces, precisamente por ello), lo artístico es concebido de manera progresiva como la propuesta arriesgada y subjetivamente radical que conmueve y puede ser de alguna manera continuada por las subjetividades de quienes lo admiran y participan en su «acción», desplazando así el ideal de obra acabada que tan sólo se ofrece a la contemplación pasiva.

Ciertamente, y mucho más allá del ámbito estrictamente artístico, a partir del Romanticismo (pero en coherencia con el proyecto moderno) el gran reto es conseguir mostrar cómo desde la interioridad y espontaneidad del sujeto se construye y valida toda la realidad. En adelante, todo lo humano, la cultura, el arte, los valores e ideales, no serán vistos sino como obra del impulso creativo de los individuos y grupos humanos (especialmente, los calificables como «genios»). La historia humana no será ya sino esa inacabable tarea de creación y expresión, con la cual la humanidad culmina una

fuerza presente incluso en la naturaleza inanimada. «Vivimos en un mundo creado por nosotros mismos», proclama Herder.

Como es lógico, la confianza (tan fuerte todavía en los ilustrados) en la unidad, universalidad y coherencia de las creaciones humanas, de las culturas y de las épocas, se ve seriamente dañada. Con antecedentes tan ilustrados como Montesquieu y Voltaire, ahora se manifiesta la creciente necesidad de usar conceptos tan etéreos como «espíritu» del pueblo, de las naciones, del «tiempo», etc., los cuales anticipan nociones actuales de gran uso entre los historiadores como son los de «mentalidad» o «civilización».

Herder anticipa la gran dialéctica hegeliana que concibe la historia humana en su totalidad como un infinito e inagotable esfuerzo de expresión, por el cual el sujeto sale de su intimidad y se realiza en algo objetivo. En un segundo momento dialéctico, esta objetivación representa una inevitable «alienación», pues toda auténtica expresión no es algo fácil y ausente de conflicto. Al contrario, toda profunda y «efectiva» creación comporta un salto de lo subjetivo a lo objetivo, que dificulta reconocer lo abstracto e ideal de la intención en lo concreto y real del resultado. Por ello, sólo en un tercer momento –dirá Hegel, también siguiendo a Herder– lo subjetivo inicial podrá reconciliarse con lo efectivamente realizado, en tanto que fruto de un compromiso dialéctico entre el proyecto mental y las condiciones concretas con que éste ha de vérselas para dejar de ser meramente «ideal» y pasar a ser real efectivo. Ahora bien, más radicalmente que Hegel, Herder apuntará con tales ideas a la riqueza e inconmensurabilidad de las expresiones y subjetividades humanas. Una nueva perspectiva –a la vez angustiosa y fascinante– se abre paso: las más profundas y valiosas creaciones humanas, precisamente por ser «expresión» de lo idiosincrásico, son radicalmente inconmensurables e incomparables entre sí. De este modo, cristaliza la conciencia de que «los ideales –los verdaderos ideales– son con frecuencia incompatibles y no pueden conciliarse»[188].

Ahora bien, si los ideales, valores, aspiraciones y presupuestos de las culturas y los pueblos no son plenamente integrables en una

unidad y coherencia estricta, la humanidad parece condenada a expresarse en una diversidad de grupos o civilizaciones distintos. Se tambalea el ideal tradicional e ilustrado de humanidad[189] basado en una muy clara y simple identidad, unidad y coherencia. El Romanticismo quiere sustituirlo por un concepto mucho más complejo, rico, versátil y variable[190], y no entiende que a los ilustrados les parezca simplemente que lo destruyen. Ciertamente, los románticos cuentan a su favor con potentes argumentos: con su concepto de humanidad, la Ilustración simplemente habría extendido su etnocentrismo a nivel mundial (gracias a los viajes, el colonialismo y la imposición europea derivada de todo ello), culminando así una vieja tendencia a que cada pueblo o grupo se identificase como la humanidad y considerara sus valores como los propios de la especie. La Ilustración habría hecho como esos pueblos primitivos cuyo gentilicio sirve también para designar (sin escándalo alguno) a la humanidad misma; eso sí, lo habría llevado a cabo de manera mucho más sistemática, hipócrita, violenta e indiscutiblemente amplia y eficaz.

El Romanticismo pone un especial énfasis en cuestionar la identificación de Ilustración y humanidad. Desde la negación de la universalidad de la primera y con una más rica y versátil definición de la segunda, transforman los conceptos de pertenencia[191] a un grupo o a la humanidad, así como la relación de los grupos con respecto a ésta. La humanidad pasa a ser una unidad compleja, como corresponde a una especie cuya esencia se basa en la libertad y en la creatividad, y cuyos miembros expresan de formas infinitamente variadas su omnipresente subjetivación. La humanidad no es para el Romanticismo un concepto cerrado, sino en devenir, pues es abierto y busca infinitamente completarse. Para el Romanticismo la humanidad, como la naturaleza y la vida, es algo tan amplio y complejo que no se deja reducir a ninguna de sus formas concretas y parciales, por potentes o hegemónicas que sean.

6.5. Ilustración y Romanticismo, a la búsqueda de un imposible equilibrio

Como vemos, el Romanticismo representa un paso más en el largo proceso moderno de subjetivación, en el cual por otra parte también interviene decisivamente la Ilustración. Ahora bien, comoquiera que el Romanticismo (al menos, entendido como período histórico concreto) se superpone y sucede a la Ilustración (también como período), parece cargar en mayor grado, si no en exclusiva, con las consecuencias negativas de todo el proceso moderno. Naturalmente, ésta es una perspectiva tan fácil como simplista y errónea. Para constatarlo basta con recordar que, precisamente, a partir de las críticas que se lanzaron entre sí la Ilustración y el Romanticismo se han consolidado dos importantes corrientes de pensamiento, que tienden a repartir las responsabilidades, si bien no exageramos si reconocemos que la mayoría de las veces se limitan a acusar de todos los males contemporáneos o, al menos, de su génesis moderna, a uno u otro de esos dos movimientos. Habitualmente, cada corriente piensa que el movimiento que han escogido casi como «chivo expiatorio», habría sido el principal culpable del desequilibrio indudable que ha presidido el siglo XX y parece que presidirá el inicio del siglo XXI.

Consiguientemente, se acusa a la Ilustración de ser el origen del individualismo desbocado, de la crítica radical e incansable que inevitablemente lo subvierte todo (incluso a sí misma), de fiarlo todo en la ciencia y en su versión básicamente técnica y pragmática de la racionalidad, de elevar un ídolo en la idea del progreso al cual se inmolan las tradicionales virtudes humanas, de iniciar la cruenta batalla del imperialismo político-cultural basándose en la superioridad etnocéntrica de Europa, de escindir el ser humano y sus facultades tratándolo de una manera meramente analítica y como un objeto más, de desacralizar el mundo haciendo imposible toda armonía espiritual en él y con él, de pensar únicamente en el dominio de la naturaleza y de los propios hombres...

Por su parte, el Romanticismo es denostado por antropomorfizar las colectividades tratándolas como si fuesen sujetos con personalidad propia y dando pábulo a los peores excesos del nacionalismo y a los distintos fascismos, de ofrecer una visión básicamente emotiva y sentimental del ser humano que aplasta toda la tradición racionalista anterior, de construir una visión del ser humano donde los valores morales aparecen como meras represiones de la propia libertad y «genialidad», de una visión entre ingenua y retrógrada que propugna el «retorno a las cavernas» y a un «estado de naturaleza» que nunca existió, de fiarlo todo en «impulsos irracionales», de promocionar una actitud ante la vida que se basa en el «lloriqueo» y en el resentimiento porque el mundo no es como los románticos se merecen…

Curiosamente, detrás de todas estas críticas en apariencia tan opuestas, subyace una consecuencia común tanto a la «revolución» ilustrada como a la romántica: tanto una como otra harían inevitable la infelicidad humana propugnando ideales imposibles y que contravienen el orden tradicional de la existencia. Ambas se han atrevido a remover las tranquilas aguas y los «eternos» principios humanos llevando a cabo un proyecto absolutamente subversivo, sin haber reflexionado suficientemente sobre sus terribles consecuencias inesperadas. Tanto los ilustrados como los románticos han sido igualmente acusados, pues, de «aprendices de brujo» que, llevados por su inagotable ambición e inconsciencia, abren la «caja de Pandora» liberando todos los males. De esta manera, conducidos precisamente por una desaforada esperanza, en última instancia acaban privándole de ella a la humanidad.

Se diría que detrás de los indudables errores concretos que, sin ninguna duda, cometieron tanto la Ilustración como el Romanticismo, el principal defecto de ambos consiste en haber apostado a fondo por sus ideales, desarrollando y radicalizando la esencia misma de la Modernidad: definir un proyecto emancipatorio y regeneracionista de la humanidad, rompiendo con una parte del pasado –que habría devenido caduco– y construir sobre el presente

(y algún aspecto tradicionalmente menospreciado de lo antiguo) un nuevo mundo, un «tiempo nuevo»[192] y una «edad moderna» con renovadas esperanzas para la humanidad.

Además, tanto la Ilustración como el Romanticismo fueron conscientes (o al menos lo fueron sus pensadores más profundos, como son sin duda Kant y Herder) de muchos de los peligros que acechaban detrás de sus ideales. Por eso, incansablemente batallaron por definir un sabio equilibrio entre los pros y los contras de sus ideas, para que no se cumpliera el trágico destino de que, cuando el hombre quiere construir el cielo en la tierra, inevitablemente lo convierte en su infierno[193]. Sin duda, y como veremos a continuación, esta incansable búsqueda de un equilibrio, que hoy casi nos parece imposible, marcó profundamente el pensamiento de ilustrados y románticos. Y cabe decir que, a nuestro juicio, precisamente en la incesante búsqueda de ese equilibrio, tanto unos como otros se acercaron a él de una manera que la posterioridad no sólo no ha podido igualar sino que cada vez más añora desesperadamente.

Analizado en profundidad el pensamiento kantiano, podemos ver que en él (y como culminación de una aspiración esencial a la Ilustración) se da el más perfecto equilibrio entre los ideales modernos del sujeto y la racionalidad. Aparentemente, se da ahí un cierto «círculo lógico» o «vicioso», pues la racionalidad queda validada por y desde el foco crítico del sujeto, a la vez que éste debe constituirse y validarse gracias a aquella racionalidad. Sin duda, cuando Kant define la Ilustración[194] a partir del imperativo «¡ten valor para usar tu *propia* razón!», la está determinando dentro de la filosofía del sujeto moderna. Exige que se ejerza la racionalidad humana desde la independencia y autonomía personal e individual. Como había dicho un poco antes, se ha de ejercer el propio «entendimiento sin la guía de otro», es decir, guiarse en primer lugar y de manera exclusiva por la propia facultad que, por definición[195], es singular y personal, particular de cada uno. Por tanto, Kant está reivindicando poner la propia subjetivación por encima de cualquier objetividad que no haya sido validada por y desde una racionalidad que, a su vez, se valida me-

diante la «íntima y privada» subjetivación o la personal facultad del entendimiento. Toda institucionalización, pues, tiene que ser «criticada»[196] (para ser aceptada si procede) desde el juicio llevado a cabo por la facultad intelectiva de cada uno.

Visto desde aquí, Kant parece caer en el subjetivismo[197] sumo (y seguramente así se lo parecería a un griego clásico o a un medieval), pero debemos hilar más fino. No podemos olvidar que para Kant la racionalidad, por mucho que tenga que validarse desde la propia facultad personal y particular (podríamos decir desde nuestro cerebro físicamente distinto a cualquier otro), remite en su ejercicio a un funcionamiento y a unas normas que son universales o, al menos, intersubjetivos, universalizables, objetivables, generalizables,... Por tanto en realidad Kant está reclamando –en sabio (aunque quizás inestable) equilibrio– que cada individuo que se pretenda ilustrado, desde su personal facultad de razón, determine[198] la validez racional y universal de todo lo dado (en especial la tradición y las instituciones político-culturales). Será en función de esta íntima valoración de lo dado, que cada individuo deberá actuar en consecuencia (si bien se presupone la universalidad e intersubjetividad ya que los entendimientos individuales funcionarían de manera homologable). Por tanto cada individuo deberá ejercer el uso público de la razón cuestionando los defectos percibidos y proponiendo posibles soluciones al conjunto de la humanidad.

Significativamente, Kant –como la mayoría de los ilustrados– se muestra notablemente confiado en la potencialidad de la razón para alcanzar un acuerdo intersubjetivo universal, una vez que ésta ha tomado «valerosamente» (según dice) las riendas del conjunto de las facultades y ha dominado los impulsos animales, las pasiones, las supersticiones, las fantasías, los prejuicios, los bajos instintos e, incluso, los sentimientos, las emociones y la imaginación, pues todos ellos se le presentan como distorsionadores del perfecto ejercicio de la razón y los principales causantes de sus yerros.

Como vemos, los ilustrados fundamentan sus ideales de libertad y racionalidad en una concepción del sujeto pensante y agente

que se supone capaz de validarlos autónomamente desde sí mismo, consiguiendo –precisamente gracias a ello– que tengan valor y vigencia universales. Profundizando en una idea surgida con el iusnaturalismo, piensan que la superstición, el secular error, los prejuicios, la idolatría de la tradición y los dogmas de la autoridad sólo pueden ser superados si se someten a la auténtica naturaleza humana mediante el férreo y racional análisis crítico por parte del sujeto pensante que reflexiona con plena libertad. Por lo tanto, para la Ilustración la más plena y autónoma libertad de pensamiento (que Kant significativamente identifica con la del raciocinio, oponiéndola a cualquier irreflexiva y meramente idiosincrásica[199] expresión) es el camino o «método» más directo hacia lo universal, lo racional y lo común a toda la humanidad.

De este modo, en la Ilustración persiste todavía un claro (aunque quizás inestable) equilibrio entre individualidad y universalidad, entre lo particular o específico y lo común o general. En ella, el subjetivismo e individualismo, esencialmente presentes en el proyecto moderno, todavía se equilibraban con la universalidad, que queda garantizada por el ejercicio intersubjetivo de una razón libre del «despotismo intelectual» o de la distorsión de otras facultades humanas. Para Kant, sólo la razón puede conseguir este equilibrio, tan perfecto como fácilmente amenazado, pues la razón y sólo ella posee la facultad de la verdad, el conocimiento y el acuerdo intersubjetivo.

Este equilibrio ilustrado, más buscado que plenamente conseguido, mostrará toda su inestabilidad y debilidades a los ojos de los románticos. Ahora bien, éstos, lejos simplemente de negar de manera absoluta la posibilidad de tal equilibrio, intentan definir uno nuevo, ahora sí «perfecto», si bien quizás aún más inestable que el ilustrado. Si, por una parte, los románticos radicalizan e, inevitablemente, pervierten el ideal kantiano e ilustrado de «autonomía de la razón», interpretando más «subjetivistamente» la noción de «autonomía» y poniendo en cuestión el universalismo de la «razón», por otra parte, su objetivo primordial es evitar que la razón aísle «al

hombre de su propia experiencia individual y [pretenda] establecer leyes universales para todos los hombres en su calidad de tales, en cualquier tiempo y lugar»[200]. Es decir, quieren evitar que a través de la abstracción que inevitablemente lleva a cabo la razón, se escinda la humanidad de su realidad concreta y existencial, y se le imponga un «lecho de Procusto»[201] del todo artificial y violentador de su verdadera naturaleza. Por ello, el Romanticismo –con Herder al frente– reconsiderará al ser humano en cuanto tal y generalizará el conjunto de las facultades humanas como uno de los parámetros esenciales de la Ilustración[202], la cual lo reservaba en exclusiva a la razón: la autonomía, la independencia y su capacidad de ser el juez último insobornable.

Los románticos piensan que la razón[203] no puede escindirse totalmente del resto de lo humano y, aún menos, tiranizarlo o despreciarlo. La naturaleza humana es un organismo complejo donde todo se da unido solidariamente y, por tanto, la razón no puede ejercerse con total desconexión (menos aún, si incluye cualquier forma de olvido o dominio) de las facultades valorativas, sensitivas, emotivas, imaginativas, de la decisión, etc. Tampoco puede ejercerse completamente más allá de la experiencia real y vital concreta de cada individuo, así como de todos los vínculos innatos o construidos –de manera inevitable– a lo largo de su vida, pues todo ello conforma la propia y personal naturaleza, carácter, condición, sus esenciales circunstancias[204], su ser, su subjetividad...

Desde la perspectiva de los románticos, Kant y gran parte de la Ilustración adolecen de un planteamiento claramente analítico que distingue y contrapone, más que vincula y sintetiza. Así, la Ilustración tendería a mantener contrapuesta la escisión sujeto-objeto y a identificar con lo humano exclusivamente a la razón, que sería lo único que le constituiría y le haría sujeto[205]. En consecuencia –y Kant lo toma como su personal máxima del imperativo categórico–, lo humano nunca puede ser determinado como objeto[206]. En contraposición, Herder[207] y el Romanticismo tienen un planteamiento

más sintético que analítico, buscando siempre la conciliación y unidad que equilibre o subordine todas las diferencias.

Precisamente desde esta perspectiva romántica que considera el momento sintético como superior al analítico (al que subordina, pero no elimina) hay que analizar su crítica a la ciencia de la Ilustración. Al respecto, es muy significativo el llamado *Primer programa del sistema del idealismo alemán* que fue redactado por Hegel, Hölderlin o Schelling[208] alrededor de 1796, en contacto directo con el gran impulso romántico. En este texto no se rechaza la ciencia –en la época, ejemplificada por la física matemático-experimental newtoniana– sino que se propone su superación subordinándola a la especulación (como exigía la *Naturphilosophie* alemana): «Quisiera prestar de nuevo alas a nuestra física que avanza dificultosamente a través de sus experimentos. Así, si la filosofía da las ideas y la experiencia provee los datos, podremos tener aquella física en grande que espero de las épocas futuras. No parece como si la física actual pudiera satisfacer un espíritu creador»[209].

La tendencia armonizadora del Romanticismo también se manifiesta claramente en su búsqueda incesante de la conciliación y síntesis entre la dualidad sujeto y objeto. Los románticos se niegan a considerar ambos polos como irreconciliables, así como a identificar en exclusiva a uno sólo de ellos con lo humano. Un objetivo común de los románticos era conseguir que la humanidad superara tal escisión, a la vez que la oposición entre la razón y las otras facultades. Mientras el Romanticismo siempre piensa dentro de un cierto monismo, busca incansablemente la síntesis y resalta la continuidad entre las dualidades, por el contrario la Ilustración se verá abocada inevitablemente a un profundo dualismo al forzar la contraposición y la distinción entre lo humano y lo animal, entre la razón y las otras facultades, entre el sujeto pensante y el objeto pensado.

A pesar del enorme esfuerzo llevado a cabo por la Ilustración para mantener el equilibrio entre la prioridad del sujeto y la intersubjetividad garantizada por la razón, el Romanticismo pone de manifiesto la inestabilidad histórica de ese equilibrio. Argumentan que

la relación impuesta por la Ilustración entre la conciencia e interioridad con lo objetivo y exterior, era represiva de la auténtica expresión de la subjetividad humana, a la vez que reducía el mundo o la naturaleza a mero objeto sólo tratable de forma analítica y como objeto de dominio. Por ello parece excesiva –pues se trata sólo de una parte de la verdad– la acusación de que el Romanticismo rompe el equilibrio ilustrado a base tan sólo de potenciar desmesuradamente la fuerza y creatividad de la subjetividad. Si bien hay aquí un aspecto cierto, también lo es por contra que los románticos sacralizan la organicidad del mundo y que si por algo destacan es por su gran respeto ante la naturaleza. Siempre se niegan a tratarlos como un mero objeto entregado al total dominio –inevitablemente técnico, como diría Heidegger–, sino que los piensan como un organismo, sólo en armonía con el cual puede desarrollarse lo humano.

Los románticos eran muy conscientes (de hecho, son el primer movimiento que lo destaca a fondo) del peligro inherente al privilegio desaforado del moderno sujeto de dominio. De ahí la angustia y anhelo que sienten por reinstaurar la comunidad y enlace entre sujeto y objeto, entre yo y mundo, entre lo particular o singular y lo universal, entre individuo y todo, entre sociedad y naturaleza, entre microcosmos y macrocosmos... Éste era su más ambicioso ideal y lo denominaron: *hen kai pan* (uno y todo). Herder, tanto como Hölderlin, aspira a retener y vivir profundamente este ideal que la deriva de la Modernidad va haciendo cada vez más imposible. Por eso tiene razón Berlin[210] cuando dice que «la *idée maîtresse* obsesiva [de Herder] sería el concepto de la unidad en la diferencia, más que el de las diferencias de la unidad».

No es menos cierto que, del siglo XIX en adelante, se impone en general la tradición más objetivante y reductivamente tecnológica de la razón, provocando que el ideal romántico de unificación se presente cada vez más difícil y condenado al fracaso. Los románticos más lúcidos y desengañados ya lo intuyeron así, de ahí su desesperación. Finalmente desalentados, terminan decantándose por una desequilibrada radicalización de la subjetivación moderna, donde

cualquier ideal de equilibrio parece cada vez más imposible. Ahora bien, tienen razón cuando acusan de esta escisión sobre todo a la Ilustración (a su visión de la razón, del hombre y de la relación de dominio con el mundo), pues es lo que va rompiendo los restos de armonía que quedaban todavía del mundo griego. Así, Schiller dice en sus *Cartas para la educación estética de la humanidad*[211]: «Se ha roto la unidad interna de la naturaleza humana; una fatal hostilidad opone unas a otras sus armoniosas fuerzas. El intelecto intuitivo y el especulativo, hoy enemigos, reclúyense en sus respectivos territorios, cuyas fronteras han empezado a guarnecer envidiosos y desconfiados. Limitando nuestra actividad a una esfera determinada, nos hemos dado un amo despótico, que a menudo suele acabar por oprimir las restantes potencias del espíritu».

Por ello, una gran parte del Romanticismo (incluyendo a Herder, por supuesto) asume como la gran tarea de su época la de reconstruir una nueva síntesis que no acompleje al hombre moderno frente al griego. En el Romanticismo es muy amplio y potente el anhelo por compatibilizar la autonomía radical de la propia subjetivación con el enlace y comunión con lo supraindividual, ya sea la naturaleza, la sociedad, el pueblo, la historia o, incluso, la vida. Ese anhelo, en cambio, tiende a desfallecer sistemáticamente en momentos posteriores. Tiene razón Taylor[212] cuando afirma que en el Romanticismo vuelve a tener vigencia el viejo ideal renacentista de que el hombre, en tanto que microcosmos, refleje y se refleje en la totalidad del universo, en tanto que macrocosmos. Significativamente ese viejo ideal, que parecía totalmente olvidado durante el Racionalismo[213] del XVII y la Ilustración, cae en el más absoluto descrédito con posterioridad al Romanticismo. Como vemos, el Romanticismo tiene también (o, al menos, aspira) a un equilibrio, si bien claramente diferenciado del ilustrado; por desgracia, ambos se manifestarán históricamente como muy inestables.

Con un anhelo entusiasta que va paralelo a la gran desesperación en que caen al sentirse fracasar, los románticos buscan un nuevo equilibrio que recomponga –piensan– lo que la Ilustración

rompió. Ese equilibrio renovado debe armonizar ni más ni menos que: individuo y colectividad, razón y sentimiento, hombre y naturaleza, entendimiento y voluntad, alma y cuerpo, poder y vida, sujeto y objeto, análisis y síntesis... Con ello, el Romanticismo lleva a cabo la reivindicación global de las facultades humanas (oponiéndose a su represión o negación) y el reconocimiento, también más global y profundo que nunca antes[214], de todas las determinaciones naturales, históricas y culturales de los seres humanos. Incluso hay que añadir, como un importante elemento en esta dirección, el descubrimiento de la humana conciencia lingüística que llevan a cabo Herder[215] y el Romanticismo, pues ven en el lenguaje la dimensión más determinante, incluso ontológicamente previa a la razón.

Ciertamente, con todos los factores brevemente reseñados, el principio moderno del sujeto se radicaliza de manera notable, adquiriendo plena carta de naturaleza en la sociedad y la cultura toda una amplía serie de elementos individualizadores, singularizadores, subjetivizadores e idiosincrásicos. Así –ya superado totalmente el equilibrio ilustrado, basado en el dominio absoluto de la razón– parece desbocarse el subjetivismo moderno en la medida en que la diversidad y la proliferante riqueza de lo humano amenazan con imposibilitar todo nuevo equilibrio (ahora propiamente romántico) con la necesaria unidad de la humanidad y universalidad de la razón.

Kant, agudamente, percibe este salto ya en el estilo y en la filosofía de Herder. Por ello, en sus recensiones de las *Ideen*, los denuncia como faltos de rigor, así como por dar un salto arbitrario y no justificado racionalmente desde la más singular subjetividad a lo colectivo, a lo humano e, incluso, a la naturaleza cósmica. Ciertamente, Kant intuye en el, por otra parte, moderado Herder (pues los románticos posteriores serán en este aspecto mucho más radicales) un pensamiento que se fundamenta excesivamente en la idolatría de la propia subjetividad, pues adora en demasía a la propia persona y lo subordina todo a ella. Sin embargo –seguramente

tanto por su enfrentamiento personal como por la incompatibilidad entre Ilustración y Romanticismo– olvida que en Herder hay todavía un equilibrio (tan bello como inestable) basado en el expresivismo. Sin negar la típica subjetivación moderna, sino al contrario, pensándola desde sus nuevos conceptos de «expresión», «pertenencia» y «comunidad orgánica», Herder consigue explicar la integración espontánea de los individuos con los pueblos y culturas sin –a la vez– disolverlos totalmente en ellos. Por eso Herder es de hecho un antídoto en contra del fascismo, y tiene razón Charles Taylor[216] cuando dice: «Herder no sólo es el fundador del nacionalismo moderno, sino también de uno de los principales baluartes contra sus excesos, el individualismo expresivo moderno.»

Ahora bien, para Kant y los ilustrados el salto romántico, aunque busque un nuevo equilibrio y radicalice un subjetivismo moderno ya presente en la propia Ilustración, amenaza peligrosamente la unidad de la humanidad y la universalidad de la razón. Por ello lo rechazan, y también por ello no lo pueden comprender, pues para los ilustrados la reivindicación del sujeto pensante, de su autonomía y capacidad crítica, de su libertad de pensamiento y de expresión, no tenía otro sentido que garantizar el triunfo de la universalidad de la razón. Para la Ilustración, individualismo, subjetivación y libertad sólo eran condiciones necesarias para que triunfara a través de ellos la igualdad, universalidad y fraternidad humanas, es decir lo común y compartido por la humanidad. Por ello, a los propios ilustrados les resultaban profundamente incómodas (aunque probablemente fascinantes) las derivas presentes en la obra final de Rousseau, en el *Sobrino de Rameau* de Diderot[217] y, ya no digamos, en el Marqués de Sade[218]. Aquí, anticipando el más radical Romanticismo, el desarrollo de ideales tan ilustrados como individualismo, subjetivación y libertad ya amenazan con romper la inteligibilidad racional, la aparente comunidad de los grupos humanos, el sentido común establecido y la tradicional imposición del sentir colectivo por encima del sentir individual.

6.6. ¿ El sujeto desatado?

Vemos, pues, que dentro del complejo desarrollo de la moderna filosofía del sujeto heredera de Descartes, tanto la Ilustración como el Romanticismo juegan un papel clave hacia la progresiva acentuación de los procesos de subjetivación. Por ello, ambos movimientos participan en la deriva subjetivista moderna, si bien también ambos buscan un posible equilibrio entre sujeto y objeto, entre subjetivo y objetivo, entre yo y mundo, que evite el desbocamiento de tal deriva. Desde esta perspectiva, ambos muestran de manera fidedigna su pertenencia a la Modernidad como cosmovisión de cosmovisiones, pues enlazan con el esencial proyecto moderno de privilegiar y partir del sujeto para fundamentar tanto el conocimiento como la acción humanos. Tampoco hay que ocultar que, por otra parte, hay entre ellos diferencias absolutamente esenciales y de enormes consecuencias en todos los ámbitos, ni que el Romanticismo[219] (con Herder al frente) da un paso en la subjetivación más allá de Kant y la Ilustración, haciendo imposible el sabio equilibrio que éstos buscaban.

Con el salto romántico, o mejor dicho, con el fracaso de su intento de nuevo equilibrio, todo parece haber cambiado de repente y eso a pesar de que Kant, con su teoría de la incondicionalidad del sujeto legislador en la moral, ya sienta las bases de tal deriva. La objetividad de la racionalidad científica, técnica e, incluso, pragmático-social, deja de ser refrendada por y desde el sujeto. Por ello, éste deja de ser visto en primer lugar y básicamente como «sujeto pensante», caracterizado primordialmente por saber y conocer a través de una racionalidad universal, estable y objetivamente expresable. Ahora pasa a ser sobre todo sujeto volitivo, agente, creador, impulsor, profundamente emotivo... Sobre todo, es amante de su infinita creatividad y –considerando que la niega y amenaza con inmovilizarla– es sistemáticamente despreciador de todo lo fijo, quieto, estable, objetivo, finito..., ¡aunque lo haya creado él mismo! Aun así, lo identifica con lo muerto y considera que es la muerte de la vida del sujeto que sólo puede ser entendida como cambio, movimiento, metamorfosis y creación.

La racionalidad (al menos, sus productos ya dados por definitivos) pasa a convertirse entonces en una manifestación ya muerta de la actividad imparable del sujeto, deja de ser su íntima aliada para devenir en gran medida una losa que le impide continuar siendo lo que es: sujeto. Esto es lo que finalmente quedará para la posteridad de la valoración romántica del genio[220], el artista, el creador, el poeta, etc. Resulta lo que Nietzsche llamó una «metafísica de artista» y que no es sino una radicalización de la subjetivación moderna, de la potencia del sujeto ya sin el equilibrio de la razón y en clara oposición con todos sus logros, el del absoluto dominio tecnológico en primer lugar. Taylor[221] ve así la amenaza que se avecinaba: «La libertad radical sólo parecía posible al costo de un apartarse de la naturaleza, de una división de mí mismo entre razón y sensibilidad, más radical que nada que hubiese pensado la materialista y utilitaria Ilustración, y por tanto una separación de la naturaleza externa, de cuyas leyes causales el hombre libre debe ser radicalmente independiente, (...) El sujeto radicalmente libre era arrojado de vuelta a sí mismo, (...) y a una decisión en la que los otros no tenían cabida».

Por ello Berlin[222] ve como el primero de los dos principios del movimiento romántico «la noción de la voluntad ingobernable: que el logro de los hombre no consiste en conocer los valores sino en crearlos. Creamos los valores, los objetivos, los fines, y, en definitiva, creamos nuestra propia visión del universo, exactamente del mismo modo en que los artistas crean sus obras. (...) No hay imitación, adaptación, aprendizaje de reglas, comprobación externa, ni una estructura que debamos comprender y a la que debamos adaptarnos antes de obrar. El núcleo del proceso consiste en la invención, en la creación, en el hacer, literalmente de la nada, o de cualquier material del que se disponga». También en tal dirección considera como el segundo principio romántico: «no hay una estructura de las cosas. No hay un modelo al que debamos adaptarnos. Existe, solamente, un flujo: la interminable creatividad propia del universo». Es decir, se ha destruido totalmente el equilibrio racional ilustrado que, en tanto que heredero todavía del *logos* cós-

mico griego, presupone una legalidad objetiva de la naturaleza y de la humanidad que se nos da en tanto que sujetos racionales. Pero también se ha destruido o ha fracasado el anhelo romántico de un nuevo equilibrio más profundo, duradero y auténtico.

Finalmente, con la agonía del Romanticismo más ambicioso, ya sólo quedará pensar el sujeto como absolutamente previo y diverso de toda concreción u objetividad ya constituida. La propia razón será considerada también un elemento más de lo inauténtico, lo farisaico, lo mortecino, lo banal,... Siempre recordando la gran crítica romántica a una razón separada y menospreciadora del resto de facultades (sentidos, sentimiento, imaginación, pasiones, genio...), se irá mucho más allá del espíritu romántico (y, por supuesto, de Herder) estigmatizando totalmente la razón, vilipendiándola, ridiculizándola...

Como vemos, se ha pasado del «cogito ergo sum» al «*volo ergo sum*»[223], si bien la profunda vinculación entre uno y otro –aunque la intuirán muchos románticos– no se hará del todo explícita hasta que Nietzsche (profundizando la gran intuición schopenhauriana de *El mundo como voluntad y representación*) identifique la «voluntad de saber» como uno de los aspectos clave de la «voluntad de poder». Si bien, como hemos visto, Herder y el primer Romanticismo –los cuales todavía no han cedido al fracaso– vivencian todo esto de una manera mucho más compleja y ambivalente, todavía no renuncian a descubrir o construir un nuevo equilibrio entre yo y mundo, sujeto y objeto, entre subjetivación y racionalidad intersubjetiva[224]. Por ello, normalmente los románticos (y Herder es un buen ejemplo) experimentan como una trágica dualidad esta novedad, pues es a la vez infinitamente liberadora (el sujeto lo es todo) y terriblemente dolorosa (el sujeto resulta amenazadoramente condenado a la soledad, al vacío axiológico, incluso a la nada existencial). La tremenda ambivalencia del Romanticismo surge de la percepción de una dualidad que, a pesar de ser estrictamente moderna, pasó en gran medida desapercibida para los ilustrados anteriores a Rousseau[225].

Llegados aquí, no podemos seguir por el momento esa compleja e interesante evolución que tenemos que considerar ya como «postromántica» y «postilustrada». Ello es así, al menos en tanto que períodos o conceptos «epocales», aunque quizás no en tanto que tendencias esenciales y eternas en la condición humana. Tanto en un caso como en otro, sin duda el conflicto entre Ilustración y Romanticismo (tan bien representados en el pensamiento de Kant y Herder) continúa siendo vigente y es imprescindible para entender nuestra situación a inicios del siglo XXI, pues ciertamente tras ellos se rompió «ese único gran molde –la *philosophia perennis*– que había guiado, de un modo u otro, la marcha de la humanidad hasta entonces»[226], quedando abierta la compleja hidra de muchas cabezas que constituye nuestra contemporaneidad.

Nuestra actualidad puede ser calificada exactamente como Dickens[227] describe a la época revolucionaria: «Era el mejor de los tiempos y el más detestable de los tiempos; la época de la sabiduría y la época de la bobería, el período de la fe y el período de la incredulidad, la era de la luz y la era de las tinieblas, la primavera de la vida y el invierno de la desesperación. Todo lo poseíamos y nada poseíamos, caminábamos en derechura al cielo y rodábamos precipitados al abismo». Dejamos al amable lector que ha venido siguiéndonos hasta aquí la libertad de decidir qué es qué en la actualidad: dentro de los avances incuestionables y, aparentemente, imparables del positivismo y del pragmatismo (no necesariamente filosóficos), del dominio de la tecnología, la econometría y la especialización científica, del progreso económico y de las posibilidades de consumo, así como el avance de la angustia, el desconcierto, la sospecha, el descreimiento y el nihilismo que hay detrás de la crisis de valores iniciada con la decadencia de la Ilustración y del Romanticismo, pasando por la «muerte de Dios», el pesimismo, el *tedium vitae* y el *spleen* que vinieron a llamarse la *maladie du siècle* y que hoy parecen sustituidos por la amenaza de un pensamiento único hegemónico, la postmodernidad, la sociedad del espectáculo y las interminables «muertes» de la historia, la filosofía, el sujeto, etc.



7. HÖLDERLIN, UN PROYECTO EMANCIPATORIO FRACASADO[228]

> Il faut être toujours ivre. Tout est là, c'est l'unique question. Pour ne pas sentir l'horrible fardeau du Temps qui brise vos épaules et vous penche vers la terre, il faut vous enivrer sans trève. Mais de quoi? De vin, de poésie ou de vertu, à votre guise. Mais enivrez-vous ... Pour n'ètre pas les esclaves martyrisés du Temps, enivrez-vous sans cesse! De vin, de poésie ou de vertu, à votre guise.
>
> BAUDELAIRE, *Le Spleen de París,* 1869

7.1. ¿HEGEL VERSUS HÖLDERLIN?

Parece haber un destino fatal que conduce tarde o temprano a los estudiosos de Hegel a enfrentarse a –o reencontrarse con– Hölderlin. Hay en este reencuentro o choque algo liberador. Evidentemente, permite liberarse del terrible influjo estilístico-especulativo que Hegel ejerce, aunque Hölderlin en sus ensayos muestre también el nivel de profundidad –y de dificultad– que es capaz de alcanzar. Pero la necesidad, por parte de los que han tenido algo que ver con Hegel, de repensar a Hölderlin va mucho más allá. Nos lleva, en cierto sentido, de un extremo a otro del problema de la relación del hombre con el mundo y con los otros hombres.

Después de la vorágine de identificar especulativamente lo real con lo racional –y viceversa–, no puede sino presentarse el deseo subversivo de sospechar que se ha perdido la posibilidad de pensar en la sinrazón al caer en una locura racional. Se siente el impulso a reclamar –contra toda esperanza– quizás algo más que la razón, que vaya más allá, para hacer frente a la percepción de la sinrazón del mundo. Se desea olvidar por un momento esta razón, para intentar reconquistar un entusiasmo vivificador y liberador o, al menos, la lucidez de pensar –y cantar– el fracaso como fracaso. Por una parte, se trata de negarse a desacralizar el mundo, oponerse a reducirlo a una maquinaria astuta que incluso impide la posibilidad de distanciarse de él y, al menos, poder decir «no nos gusta» o «me duele que sea así».

Creo que Hölderlin se encontró ante este mismo dilema y mucho antes que Nietzsche, Heidegger o el nihilismo contemporáneo. Hölderlin estaba abocado a un intento condenado –de un modo consciente– al fracaso. Se trata de pensar y aspirar radicalmente a lo absoluto, manteniéndose fiel sin concesiones a unos ideales juveniles de plenitud y emancipación. Pero la coherencia y el valor de Hölderlin destacan, sobre todo, al someter a crítica con igual radicalidad estos ideales.

Hölderlin goza dentro de la historia de la literatura o del pensamiento –si se quiere– de una posición muy peculiar, casi única. Escribe en un momento de grandes esperanzas políticas e intelectuales (pensemos en la Revolución Francesa o en el atrevimiento intelectual del idealismo alemán). Apuesta a todo o nada en favor de esas esperanzas de plenitud y totalidad, e incluso las lleva a su extremo. Cuando se le lee por primera vez, sorprende unas veces su entusiasmo desbordante, incluso desmesurado –para Goethe y tantos otros– otras veces, sorprende aún más la desmesura de su canto terriblemente dolorido y lastimero. Hölderlin tiene la virtud –en el sentido de capacidad pero también de fortuna o de excelencia– de rozar el patetismo por ambos extremos, sin caer no obstante en el ridículo.

Podemos decir que Hölderlin canta lo que todos quisiéramos cantar si supiéramos, incluso si pudiéramos. Aparentemente inmune al contagio cínico, descreído, suspicaz, nihilista, como mínimo irónico y distanciado, a que parece conducirnos la percepción contemporánea del absurdo del mundo y de nuestras aspiraciones en él, usa –creo que con plena conciencia– las expresiones más ingenua y desmesuradamente entusiastas. Sin embargo, a riesgo de rozar lo patético y ridículo, va siguiendo hasta sus últimas consecuencias un camino nihilista terrible.

Hölderlin tiene efectivamente los dos extremos de lo que Hegel ha criticado bajo la denominación de «alma bella». Por una parte, aspira al todo, a la plenitud, y lo expresa con contundencia y rotundidad extremas; por otra parte, no está dispuesto a condescender con nada que desmerezca lo más mínimo a esa aspiración total. El resultado es que, detrás del lenguaje más entusiasta, hay una destrucción absoluta –la conciencia del fracaso radical– de ese mismo ideal de plenitud. Hölderlin se convierte *avant la lettre* en el más profundo nihilista trágico.

Entre los dos momentos opuestos –pero siempre radicales y desmesurados– de entusiasmo y de aflicción que marcan la poética y el pensar hölderliniano, va oscilando de manera intermitente sin llegar nunca a dar el salto acrobático que, por ejemplo, describían en un momento dado Hegel o –en otro contexto político– Heidegger. Hölderlin, con su aparente patetismo, nos conduce por un camino que inaugura gran parte de nuestro tiempo, el cual parece contener. Se atreve a pensar –a cantar, si se prefiere– tanto un ideal emancipatorio universal y sin límites (lo divino), como su inevitable y radical fracaso. No hace ninguna concesión por los dos extremos: he ahí su grandeza.

Siempre he pensado que la frase de Thomas Mann por todos conocida («el mundo habría ido mejor si Marx hubiera leído a Hölderlin»)[229] podría ser continuada añadiendo «y menos a Hegel». El autor de *Hiperión* puede ser ciertamente uno de los más activos antídotos de la propuesta hegeliana. A partir de dicha considera-

ción, me alejaré conscientemente de la interpretación heideggeriana intentando, a la vez, soslayar el hecho de que parte de su terminología ha sido lamentablemente «capturada» por el nazismo (intentando superar las reminiscencias a todas luces anacrónicas que de un modo casi inevitable nos parece percibir en la obra hölderliniana).

Sin duda, nuestro autor es una de las más claras alternativas a Hegel, especialmente en la posición política de éste, pero –he aquí lo más interesante– desde un planteamiento muy próximo o al menos homogéneo al hegeliano. Sin caer en la especulación de éste, Hölderlin comparte –al menos en su juventud– un mismo ideal fraterno-político y emancipatorio. Podemos interpretar toda la obra de Hölderlin a partir de estas consideraciones y de la coherencia de su punto de partida: «lo que para mí no es el todo, y eterno todo, no es nada para mí» («Was mir nicht *alles,* und ewig *alles* ist, ist mir *nichts»*[230]*).* Hölderlin aplica esta divisa tanto a la afirmación del proyecto emancipatorio como a su crítica.

El resultado es –claro está– el inevitable fracaso. Desde esta conciencia, Hölderlin elabora y pronuncia su canto.

7.2. Hölderlin, un romanticismo fraterno-politico

De un modo bastante trivial, se ha acusado muchas veces al romanticismo de individualista, ególatra, elitista, ensimismado e incluso solipsista. Se le ha reprochado encerrarse en sí mismo y someterlo todo a la propia sentimentalidad o genio, así como poner la propia pasión o deseo por encima de toda norma ética o proyecto colectivo.

Se acusa, en consecuencia, a los románticos de apolíticos, de insolidarios y hasta de conservadores. En última instancia se ha aceptado la crítica de Hegel al «alma bella», se les ha condenado –muchas veces sin juicio– por no preocuparse por el mundo real y por exasperarse gratuitamente por ideales abstractos y vanos. Sobre ellos ha caído la acusación de irracionalistas o antirracionalistas.

Algunas de estas críticas son ciertas, especialmente, por lo que respecta a algunos autores y, quizás, en un grado superior a otros movimientos. El avance indudable que ha representado el romanticismo en el reconocimiento de la subjetividad humana, de la sensación de extrañamiento entre el yo y el mundo, entre yo y los otros yoes, puede ser interpretado de manera negativa, pero no necesariamente ha de conducir sin excepción a la egolatría y al ensimismamiento. Tampoco conduce a este extremo su reivindicación de aquellas facultades humanas hasta entonces despreciadas por menos racionales, conscientes o «diurnas»: el sentimiento, la intuición, la fantasía, el apasionamiento, el genio… es decir, aquellas facultades más misteriosas, menos racionales y calificables de «nocturnas».

En este capítulo me propongo destacar sobre este filosofema crítico y menospreciador del romanticismo la figura de Hölderlin, que se aparta totalmente del tópico tradicional. Intentaré mostrar, en primer lugar, que si algunas veces se puede acusar a Hölderlin desde ese tópico, la crítica sólo se sostiene a partir de olvidar su punto de partida y valorar únicamente lo que son momentos segundos (sino secundarios) de su pensar/cantar. Es decir, como posturas adoptadas a partir de la constatación del fracaso de su proyecto emancipatorio y nunca como punto de partida de éste.

Hay que distinguir dos tipos de momentos poéticos entre los que oscila intermitentemente Hölderlin, quien parece moverse dentro de una dialéctica de entusiasmo-aflicción. Ambos momentos son correlativos e igualmente importantes para la comprensión de su obra.

Hölderlin parte siempre de un punto de vista entusiástico como primer momento lógico y temporal de su dialéctica poética, entendiendo el término «entusiasmo» en el sentido clásico que podemos encontrar en el *Ión* y el *Fedro* platónicos. Entusiasmo, en griego, significa literalmente «endiosamiento», posesión o inspiración divina del alma entusiasta, y alude a la inspiración o frenesí que provocan los dioses en los hombres escogidos –el poeta, el filósofo– y que los

conduce más allá de sí mismos, de sus límites. De esta manera se realiza lo que Hölderlin llama mil veces como presencia de los dioses en los hombres. Para él, en esa tesitura los hombres son divinos, son dioses, son uno con los dioses o en ellos habita un dios.

Hay que interpretar las frecuentes alusiones de Hölderlin a los dioses y a lo divino, a lo infinito y a lo absoluto, no como la postulación de una trascendencia. Al igual que los idealistas –Fichte, Schelling, Hegel–, no concibe lo absoluto como trascendente sino como inmanente. Su divinidad, que asimila al absoluto infinito y eterno, no es pues un más allá, sino el elemento más vivo y vivificador efectivamente presente en la realidad. Aún más que para estos autores, Hölderlin insiste en enfatizar la inmanencia y pertenencia a este mundo de lo divino absoluto. La finitud, la miseria de nuestra situación caída, consiste precisamente en el olvido –la ausencia de percepción o de empatía– de lo divino que permanentemente nos envuelve. La finitud es sencillamente la privación del absoluto vivificador que rodea al débil sujeto humano. El entusiasmo es la señal divina de la presencia actual, efectiva y plena de la divinidad en nosotros. Su pérdida o inadvertencia –aunque lo divino no se halle apartado de nosotros– nos sumen en un lúcido reconocimiento de nuestra indigencia y miseria, pero no el signo de su trascendencia o imposibilidad.

La presencia cerca de los hombres –o *en* nosotros– de lo divino es la apuesta especulativo-poética de Hölderlin. Ello hace al hombre divino, lo convierte en un dios entre dioses –los hombres que lo comparten. Sólo cuando todos los hombres reconocen en sí lo divino y edifican en el entusiasmo fraterno su templo, es restablecido efectivamente el ideal de *Saturna regia.* Incluso este ideal no es un misterioso más allá sino la emancipación tal como la piensa Hölderlin, ahora y aquí, de la humanidad. Por todo ello, sólo en el entusiasmo –a la vez divino y divinizador– los hombres están realmente *en sus cabales*.

Es importante remarcar que, en la tradición clásica y moderna, la situación de ser poseído implícita en el entusiasmo, conlleva un

descentramiento del hombre, literalmente un enajenamiento o alienación. El hombre deja de estar en sí y está en la divinidad, poseído por ésta. Ahora bien, para Hölderlin es exactamente lo contrario: sólo en el entusiasmo, en la posesión divina, en la exaltación poética, en la fogosidad del ánimo, en el arrebato y en un frenesí audaz, está el hombre verdaderamente en sí mismo. Sólo entonces es auténticamente él mismo, uno con su ser más pleno, vivo y rico. En ese momento, el hombre es lo que ha de ser, lo que ha deseado siempre ser, lo que esta llamado a ser y no lo que la mezquina necesidad le conduce a ser. Este momento entusiasta es la auténtica libertad, la más plena emancipación humana, es el éxtasis donde el hombre se encuentra a sí mismo, a los otros y al cosmos, más allá de toda escisión.

Sólo en este momento afortunado del entusiasmo, el hombre es plenamente él y, a la vez, se supera a sí mismo para realizar lo ideal de sí: lo divino, lo infinito. Por eso, también para Hölderlin (como para Giordano Bruno) el entusiasmo es un «furor heroico» que lleva al hombre a superarse en lo divino y, paradójicamente, a encontrarse a sí y al cosmos único y total en lo divino. El momento del entusiasmo es un momento de reconciliación, de plenitud, de apoteosis y éxtasis, que se da siempre en el punto de partida. Al contrario que en Hegel (quien sitúa el momento de la reconciliación como el tercero en su dialéctica, el punto de llegada), para Hölderlin es la base de partida, el momento originario de toda dialéctica. Para él, la libertad, la emancipación, está en el principio y no en el final de una dialéctica que tiene que pasar necesariamente por la experiencia de la negatividad.

Si para Hölderlin hay «necesariamente» un momento de negatividad no es –como en Hegel– para, superándolo, alcanzar un punto superior. La negatividad no se exorciza en Hölderlin de la manera que lo hace Hegel. La negatividad, el fracaso del entusiasta proyecto emancipatorio, se plantea de manera radical y no se deja disolver fácilmente en una superación racional. Hölderlin se ve abocado a aceptar absolutamente la inevitabilidad del fracaso, del suplicio ante la pér-

dida del entusiasmo liberador y divinizador. La hegeliana superación especulativo-racionalista de la negatividad se ve en el planteamiento hölderliniano totalmente comprometida, ya que la aflicción sólo se puede superar con una mayor dosis de entusiasmo, de exaltación y de audacia. El problema está entonces en de dónde sacar ese *plus* de entusiasmo y audacia cuando se ha caído –sin paliativos– en la nada, en la negatividad, en la inapetencia, en el fracaso.

No hay, para Hölderlin, un espíritu universal o una razón astuta que vaya realizando para y por nosotros la metamorfosis de escisión en reconciliación. La nada, la negatividad o el fracaso se muestran irreductibles ante el sujeto, y a éste sólo le queda armarse otra vez de valor, de fervor, embriagarse de pasión e intentar sobreponerse a la miseria y la negatividad con la riqueza y la fuerza que haya podido recomponer en sí. Hölderlin no tiene ante el desaliento ninguna otra esperanza que la convicción –puesta siempre a prueba– de que el mundo no puede ser siempre así, que hubo una época –esa edad de oro de la Grecia clásica que tanto añora– en la que no fue así y que ha de retornar el momento en que no sea así. Siempre se preguntará, por tanto, si ha llegado ya el tiempo del reverdecer de Jonia, el momento de revivir el frenético ideal emancipatorio.

Contra el fracaso de su proyecto emancipatorio, Hölderlin no tiene nada más que ese mismo proyecto. No cuenta con ninguna otra ayuda interna o externa que no sea él mismo, que no estuviera ya en el primer momento de la dialéctica. No le queda sino volver a intentarlo, volver a levantar la mirada a los cielos, volver a dar amor, volcarse hacia fuera. Sólo lo podrá hacer, naturalmente, mientras le quede algo que dar, mientras del pozo sin fondo de sí mismo consiga sacar algo que oponer a la nada que todo lo devora.

La superación dialéctica se frustra en Hölderlin, ya que el momento de la escisión y la negatividad es insuperable. No se puede transitar impunemente del entusiasmo a la nada, del mismo modo que no se puede estar en contacto con la miseria o el barro sin volverse miserable o enlodarse. Probablemente Hegel acusaría a Hölderlin de caer en la mala infinitud, ya que pasaría de un extremo al

otro sin encontrar nunca una superación más allá de ellos. Pero Hölderlin le podría decir que, siendo esto cierto, la dialéctica no sólo es mala sino, sobre todo, trágica, y que el proyecto hegeliano se ve destruido inmediatamente ante ella. El hombre está solo –solo consigo mismo– en esa dialéctica y ante la negatividad. Si quiere evitar ser absorbido por la nada, le queda únicamente el recurso de sacar fuerzas de flaqueza de sí mismo. Armarse de valor, confiar en que hay dioses, que en él habita un dios, que le está destinada la divina infinitud e intentarlo una vez y otra vez.

Sólo *intermitentemente* le es dada al hombre la posibilidad de un descanso, quizás un respiro en el que recuperar fuerzas y curar las heridas. Todavía la naturaleza –madre amorosa para Hölderlin– ofrece su refugio al derrotado, le brinda una patria, pero no *La Patria* buscada: es un refugio, el único y último refugio, pero tan sólo temporal, momentáneo y supletorio. En comunión solitaria con la naturaleza parece que la escisión ha desaparecido. Pero esta paz únicamente es un débil testimonio de lo que es capaz el hombre y el poeta; la escisión reaparece de nuevo con la visión de la situación encadenada y miserable del pueblo, antaño libre y hoy caído.

El poeta podría intentar quedarse en esta soledad pacífica que la naturaleza le ofrece pero, al igual que el filósofo que se ha liberado de la caverna platónica, tiene que volver para liberar a los otros prisioneros. No puede gozar de la luz en soledad; su proyecto emancipatorio le llama a libertar a todos. Los ideales hölderlinianos de *Vereinung* y de *hen kai pan,* le indican que sólo se puede salir de la escisión con el entusiasmo fraterno y universal. La edad de oro es la única alternativa a la escisión y a la miseria del presente. Como siempre, Hölderlin apuesta a todo o nada. Su dialéctica es así de terrible y de trágica, por eso le es imposible encontrar un camino de reconciliación que no sea el débil desafío del poeta, empeñado (contra toda evidencia) en mantener el enlace entre infinitud y finitud, entre dioses y hombres.

En definitiva, el intermitente canto lastimero y doliente de Hölderlin (que se le imputa como típico de los peores tics del roman-

ticismo) corresponde siempre a momentos posteriores al fracaso de un vigoroso proyecto emancipatorio en que el héroe o poeta hölderliniano lava sus heridas en soledad y se recupera del cansancio, pero nunca a la propuesta inicial, que es siempre revulsiva, emancipatoria, arriesgada e, incluso voluntariosa. Por otra parte, está abocado a reiniciar una y otra vez el mismo proyecto fraterno-emancipatorio, más allá de los sucesivos fracasos y una vez restañadas las heridas y recuperado el coraje.

7.3. Hölderlin, poeta de la emancipacion humana

Hölderlin es para este autor sobre todo el cantor poético de una *intermitente* exhortación emancipatoria del hombre. Su canto se dirige desde el entusiasmo y la fraternidad infinitos contra la miseria y la culpable limitación humana. De esta manera, Hölderlin desarrolla uno de los temas clave de la Ilustración, de la *Aufklärung,* pero desde una clave mucho más desgarrada, menos ingenuamente optimista, más íntimamente consciente del fracaso final al que está abocada. Estamos de acuerdo con Felipe Martínez Marzoa, cuando compara a Kant con Hölderlin, en que también para este último la finitud humana –que le niega el acceso al ideal, a la vida de los dioses– es culpable, ya que nace del hombre mismo, de su incapacidad de regenerar en sí el entusiasmo vivificador o de dejarse penetrar por la fuerza del cosmos y la naturaleza. Como Kant en su escrito *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?,* coincide en esa debilidad culpable del hombre (el hombre de su época hecho de una «madera demasiado torcida» como para que pueda ser completamente enderezada).

Hölderlin parte siempre de esa situación caída de los hombres, que hace a los alemanes de su tiempo incomparables con aquellos griegos clásicos que centraban su entusiasmo. Schiller[231] ya había planteado muy bien la situación de escisión a la que los modernos se veían abocados –escisión consciente, al menos, desde la filosofía kantiana– y que los avergonzaba ante la presencia del individuo auténtico, sin fisuras en sí y con su colectividad, de los antiguos griegos.

Pero Hölderlin resurge siempre de las cenizas que le envuelven –incluso desde sus propias cenizas–, ofreciendo una y otra vez su exhortación emancipatoria como única salida. Esta exhortación está siempre presente en toda su obra –tanto poética como narrativa–pero, como mostraré, indefectiblemente de una forma *intermitente,* es decir bordeada y abocada al fracaso. He aquí su drama, su genio y su locura.

Me centraré sobre todo en las razones, la naturaleza y la estructura de la reiteración poética de la exhortación emancipatoria a la fraternidad universal en el entusiasmo (que marca totalmente su poética y pensamiento).

Hölderlin, en *An die jungen Dichter,* conminaba al joven poeta a que intentara ser siempre fiel: «¡ama los dioses y piensa fraternalmente [amigablemente][232] en los mortales!» Ya en dicha consigna está clara la no oposición entre mundo divino y mundo humano, por mucho que uno le reconforte y el otro le atormente. Son dos mundos que hay que hacer confluir, ya que sólo en una época miserable como la presente se han podido escindir. Por ello, trata de dirigir la preocupación del poeta a establecer la unión entre el mundo de los dioses y el de los hombres. Esta es la tarea de los poetas, que no es sino un doble esfuerzo correlativo: unir los dos mundos, hacer humanos a los dioses y divinos a los hombres, conducirlos por los sagrados caminos de la infinitud.

Claramente, se trata de un ideal emancipatorio, porque si Hölderlin habla de los dioses es para ayudar así a la liberación humana, si ama a aquéllos es porque ama lo que hay de divino en los hombres. En su poema *Brot und Wein* dice:

> «Lo que predijeron los antiguos poemas a los hijos de los dioses,
> ¡Mira! Eso somos nosotros, nosotros; ¡fruto de las
> Hespérides! Maravillosa y exactamente se ha consumado
> en los hombres.
> ... pues somos sombras sin corazón hasta que nuestro
> Padre Éter, reconocido por cada uno, a todos pertenezca»[233].

Como se dice en el *Systemprogram,* la poesía y los poetas son los encargados de desvelar las nuevas ideas y producir el entusiasmo por ellas en el pueblo. Es una tarea ardua, que Schiller todavía identifica –quizás ingenuamente– con una tarea político-emancipatoria[234]. Así Hölderlin, en su poema *Anunsre grossen Dichter,* exclama:

> «¡Despertaos poetas! ¡Despertad del letargo también aquellos que aún duermen, dad leyes, dadnos vida, venced, héroes! Como Baco, tan sólo vosotros tenéis el derecho de conquista»[235].

Por otra parte en, *Wie wenn am Feiertage...* lega a los poetas la siguiente tarea:

> «Los pensamientos del espíritu común están,
> silenciosamente acabados, en el alma de los
> poetas. Desde largo tiempo familiarizada con el
> infinito, súbitamente herida se estremece con el
> recuerdo
> y logra, inflamada por el sagrado rayo,
> el fruto nacido del amor, obra de dioses y hombres,
> el canto, que a ambos testimonia.
> ….
> Y por ello ahora los hijos de la tierra
> beben sin peligro el fuego divino.
> Pero a nosotros corresponde,
> ¡poetas! permanecer a cabeza
> descubierta
> bajo las tormentas de dios,
> asir con nuestras propias manos
> el rayo mismo del padre y
> entregar al pueblo, envuelto
> en el canto, el don divino»[236].

Esta es la difícil tarea y el destino de los poetas. Se trata, ciertamente, de una tarea imposible y un destino condenado al fracaso, por la misma irreductible radicalidad con que es planteado. La

misma radicalidad de la apuesta hace que sea imposible ganarla plenamente alguna vez.

Resulta claro que, para Hölderlin, la divinidad no es trascendente, como tampoco lo es la labor de los poetas. Ambas son mundanas (en el sentido físico) y se inscriben inmanentemente en este mundo y no en un más allá trascendente. Como dice Rafael Argullol, el poeta es el ser prometeico que ofrece los ideales divinos a los hombres, les señala el camino de la infinitud y la divinidad, el camino de su emancipación. Es el titán que intenta unir el mundo infinito y el finito –con el riesgo que intentos de esta envergadura siempre representan y del que en todo momento es consciente Hölderlin. Así, se esfuerza por cerrar la herida que ha escindido al hombre. El poeta es el interlocutor entre los hombres y los dioses, que ha de conducir en último extremo a la reconciliación de la finitud con la infinitud.

En este sentido, como veremos, Empédocles es el arquetipo del poeta. Así cabe interpretar su terrible lucha consigo mismo y contra la mezquindad de los agrigentinos para intentar superar la terrible escisión entre hombres y dioses. Él es el demiurgo que ha de hacer real –al menos, por unos instantes o como proyecto– la promesa de infinitud y divinidad para los hombres, él ha de superar el rechazo total de lo divino por parte del mundo humano.

Ni siquiera en el momento de su suicidio dejará Empédocles de entregarse a los hombres. Contra lo que le se suele criticar al concepto de poeta o de genio romántico, para Hölderlin el poeta –por su espiritualidad privilegiada– no ha de apartarse de los hombres y del mundo sino que, por el contrario, debe volcarse sobre éstos. El poeta también ha de ser mundano, ha de estar proyectado hacia los hombres en un ideal calificable de emancipatorio. Como dice en *Der Einzige (Erste Fassung),* «también los poetas, los espirituales, tienen que ser mundanos»[237].

Los poetas son, para Hölderlin, los demiurgos de la *Saturna regia,* de la vuelta de la edad de oro, del retorno de los dioses a este

mundo, de la liberación de los hombres hacia su capacidad divina e infinita. Como expresa en *Der Archipelagus:*

> «Pues los divinos descansan gustosos en el corazón sensible [de los hombres]
> siempre, como entonces, aún con agrado las fuerzas inspiradoras
> guían al hombre esforzado, y sobre los montes patrios
> descansa, reina y vive omnipresente el éter,
> para que un pueblo que ama, recogido en los brazos paternos,
> sea humanamente alegre, como entonces, y *un* espíritu sea común a todos»[238].

Evidentemente, este ideal emancipatorio no es de fácil realización, sino que, por el contrario, está abocado al más trágico fracaso. El presente miserable, el triste ahora, condena a los poetas al fracaso y a la pérdida de sus virtualidades. Como en Empédocles, la divinidad se aleja del hijo, antes amado; éste anda perdido y débil entre la multitud que se avergüenza de su anterior adoración. Entonces el poeta ya no puede coger con las manos desnudas el fuego de los dioses para ofrecerlo a los hombres, pues la divinidad también ha huido de él. La derrota acecha en todo momento a los adalides de la emancipación humana, a los que han querido conservar el recuerdo y la aspiración a la divinidad. El ideal mundano y emancipatorio de los poetas es un ideal maldito. Ha devenido imposible enlazar otra vez a los dioses con los hombres. La batalla está condenada al fracaso. En el poema *Griechenland (Dritte Fassung),* Hölderlin proclama:

> ¡Ay! En aquellos días mejores,
> no habría luchado en vano, tan fraternal
> y grande, por el pueblo tu corazón amante
> ….
>
> ¡Muere! ¡Pues buscas por esta tierra, noble espíritu, en vano tu elemento![239]

El poeta (quien aspira lúcidamente, pero de manera irrevocable, a la plenitud) se encuentra solo, abandonado en un mundo de donde ha huido lo divino. Pero aun así –lo resaltamos de nuevo– Hölderlin no se rinde: el poeta puede recurrir al sueño, a la poesía, y desde ella elevar su canto otra vez. Será un canto quizás triste y derrotado, pero también un canto renovado para la emancipación, indicando siempre el camino hacia la divinidad, hacia la plenitud. Cuando –en *Menons Klagen um Diotima*– incluso los dioses de la muerte silban a su oído el severo canto: «¡así debe ser, olvida tu dicha y adormécete en silencio!»[240], Hölderlin se niega a la aceptación del fracaso y siente dentro de sí la esperanza del sueño. La intermitencia del proyecto-intento entusiasta y el fracaso-sueño se reitera.

También en el *Hymne an die Freiheit* afirma:

> «Cuando [sólo quedan] las sombras de la gloria paterna, cuando se desmorona el último resto de la libertad,
> llora mi corazón la separación con lágrimas amargas y hacia su más bello mundo [de los antiguos hombres libres] huye»[141].

Pero inmediatamente afirma que todo florecerá de nuevo mañana, más hermoso: la primavera nacerá de la destrucción. El eterno retorn –intermitente, pero inevitable– marca de forma indeleble el canto y la personalidad de Hölderlin.

Hölderlin difícilmente puede aceptar el fracaso al que está abocado el hombre débil, abandonado por los dioses y por la fuerza infinita de la naturaleza. Quizás por ello dejó inacabada *La muerte de Empédocles:* le resultaba difícil aceptar como un final –como el final definitivo– el acto de entrega de Empédocles (tan victorioso como fracasado). La tentación del silencio –de la muerte– es constante en Hölderlin. Por ejemplo, en el final del *Der Archipelagus:*

> «...y si el tiempo arrebatador
> conmueve demasiado violentamente mi cabeza, y
> la indigencia y desvarío
> entre los mortales quebrantan mi vida mortal,
> ¡déjame entonces rememorar el silencio en tus profundidades![242]

Pero largamente se resiste tanto a la pérdida de la esperanza como de la vida (incluso se puede decir que se resiste más a perder la primera que la segunda) y pronto pasa a pensar en la época actual de ausencia de dioses y de libertad como un *intermedio,* un tiempo a la espera. Así, incluso en el momento de la desesperación, como en el poema *Brot und Wein,* se pregunta qué hacer hasta el retomo de los dioses:

> «Entretanto, a veces me parece que es mejor dormir
> que estar así sin compañeros,
> que aguardar así entretanto sin nada que hacer ni que decir.
> No sé y ¿para qué poetas en tiempos indigentes?[243]».

Aun así, incluso en este dolorido momento, la pregunta está formulada desde el desánimo como un «Indessen» (entretanto, mientras tanto), como la espera-esperanza del retorno. La desafiante apuesta por la vuelta de la comunión entre dioses y hombres, entre hombres y hombres, y de éstos con el cosmos, es siempre el presupuesto fatal del canto poético y fraternal de Hölderlin.

7.4. El canto politico-fraternal como el más profundo canto amoroso

Hay quien podría pensar que el proyecto emancipatorio hölderliniano se opone a, o es diferente de, su proyecto sentimental, amoroso y, sobre todo, fraternal. Nada más lejos de la realidad: la política de Hölderlin es una política del entusiasmo, de una unión íntima y en el sentimiento que proyecta a los hombres más allá de sí mismos y

de sus miserias hacia las cumbres celestes donde moran los dioses o, mejor dicho, donde los hombres son y viven como dioses. Su política, y así cabe interpretar la frase de Thomas Mann, no es una fría relación objetiva en un estado pretendidamente racional, o el cambio violento de la escueta institucionalización política[244]. Para Hölderlin, si hay un proyecto político colectivo, éste está íntimamente unido a la fraternal unión de hombres entusiastas, dionisíacos y felizmente apasionados. Para Hölderlin no hay proyecto político sin un proyecto fraterno, entusiasta y pasional.

Desde el comienzo de su obra y de su vida de poeta, Hölderlin siempre parte de la interrelación truncada, imposible y escindida entre las aspiraciones del yo hacia la colectividad y el todo cósmico. Ante tal ideal, las respuestas son varias, e incluso diferentes, pero siempre son respuestas a una misma y permanente problemática. Así podemos interpretar el amor de Melita o Diótima; la sorpresa del reconocimiento del primer igual, del primer hombre: Adamas; la amistad en una tarea política emancipatoria de Alabanda; la última entrega desengañada de Empédocles; la soledad derrotada en el seno de la buena y bella naturaleza que restaña sus heridas en Hiperión…

Estas son las respuestas a las que, de manera intermitente, se encuentra abocado Hölderlin, en un trágico pero esforzadamente entusiasta *Bildungsroman. Hiperión* responde perfectamente a la idea de *Bildungsroman,* típica del primer romanticismo: un romanticismo todavía directamente confrontado con el proyecto ilustrado, que por una parte quiere trascender pero que, por otra parte, se ve aún obligado a modular.

Hölderlin y gran parte de los primeros románticos (inmediatamente influenciados por la exaltación revolucionaria en Francia) ponen en un nivel paralelo el ideal de comunidad y de servicio ético a la humanidad, así como la satisfacción de los impulsos más íntimos, espontáneos y sublimes del hombre. Esos mismos impulsos conducen a Hölderlin a ponerse al servicio de la causa suprema y

más noble, que no es otra que la libertad. Pero ésta ya no puede ser alcanzada de la mano de un ideal meramente abstracto como se proponían los ilustrados, sino que tiene que ir paralela a la movilización total del ser humano real y a la creación de unos lazos espirituales de solidaridad entusiasta y fraternal de los hombres.

Para Hölderlin, en concreto, la búsqueda de la *Vereinigung*, que siempre concentró sus anhelos, tiene en todo momento una componente amorosa, una componente fraterna y una componente claramente política. La búsqueda de la *Vereinigung* equivale para él a la aspiración hacia la plenitud absoluta. Hacia este ideal trifonte se proyecta siempre Hölderlin con la radicalidad que caracteriza su personalidad. También aquí se cumple su lema que «lo que para mí no es el todo, y eterno todo, no es nada para mí».

La poética hölderliniana parte de esta aspiración hiperbólica, irreductible, radical e inconciliable con medias tintas por muy reales y objetivas que puedan ser. Al igual que la meditación cartesiana se inicia con una duda hiperbólica que se niega a detenerse ante cualquier pensamiento que no anule absolutamente toda posibilidad de dudar, Hölderlin parte también de una aspiración hiperbólica típica en el romanticismo y que podríamos calificar de fáustica: parte siempre de un anhelo por la superación de la escisión que impide a los hombres ser y sentirse divinos. Este anhelo es tan irreductible como predestinado al fracaso e intuido como imposible.

Frente al malestar o el desasosiego por la escisión que percibe en su época, en su Germania, el autor se propone la reinstauración de la época griega, la patria griega de todos los hombres entusiásticamente divinos. Hölderlin vive esta patria efectivamente por breves momentos en su poesía, llevado por el entusiasmo salvador, pero el desasosiego retorna siempre como la otra cara del ser del hombre. El paroxismo de la recaída forma parte inevitable del destino humano, condenado a alcanzar la plenitud deseada sólo *intermitentemente,* con el peligro añadido y siempre amenazante de la locura.

Hölderlin parte trágicamente de la intuición de tal situación: por eso sus poemas son, desde su misma juventud, elegías. Una elegía como aquel poema de juventud dedicado *An die Natur,* donde llora la pérdida de los días –tan próximos, por otra parte– de la infancia, cuando no sabía aún del destino del hombre, cuando jugaba entre los pliegues del velo de la naturaleza que le escondía a la vez la aspiración a lo supremo y la conciencia de la trágica debilidad del destino humano.

El espíritu humano parece incapaz de superar la escisión que lo marca. El hombre es, en el universo, el único ser caído, según se lee en *Hymne an die Freiheit:*

> «Uno, uno solo ha caído,
> ha sido marcado con la ignominia del infierno.
> Bastante fuerte para elegir el más bello camino, el
> hombre va arrastrándose bajo el pesado yugo.
> ¡Ah! Él fue el más divino de los seres»[245].

Ahora bien, el poeta no puede rendir su canto, una y otra vez pronuncia su arenga, su exordio emancipatorio:

> «Entonces ¡hermanos! ¿Tardará aún la hora?
> ¡Hermanos! ¡Por los mil desesperados,
> Por los descendientes nacidos de la ignominia,
> Por las soberanas esperanzas,
> Por los bienes que colman el alma,
> Por el ancestral poder divino,
> ¡Hermanos, ay! Por nuestro amor,
> Reyes de la finitud, ¡despertad!»[246]

Eso son para Hölderlin los hombres –*«Könige der Endlichkeit»* (reyes de la finitud)-, aunque su promesa, su aspiración hiperbólica, no se detiene nunca ante los límites impuestos. El hombre puede ser también un dios, cuando en él vive un dios, cuando decide vivir como un dios, cuando el entusiasmo le conduce a una unión frater-

nal y amorosa con el cosmos, pero también, y sobre todo, con los otros hombres.

Se trata de una apuesta –mejor dicho, de un reto– de imposible realización pero, en cierta medida, de obligado planteamiento. Evidentemente, aquel que enuncia y hace suyos los principios: «lo que para mí no es el todo, y eterno todo, no es nada para mí» y «amad a los dioses [la plenitud, lo infinito, el absoluto] y pensad fraternalmente en los hombres [la finitud, lo caído]», está condenado al fracaso más cierto y consciente. Pero, de alguna manera, la afirmación de estos principios absolutos y radicales va más allá del inevitable fracaso: devienen la condición de posibilidad de un punto de partida que se mueve entre lo que Hegel llamó *alma bella* y la voluntad de poder nietzscheana.

Nos encontramos ante un inevitable presupuesto trascendental que marca todo posible proyecto emancipatorio. En definitiva, su validez no depende del éxito o del fracaso. La relación de estos principios o aspiraciones no es instrumental con vistas a la obtención de una recompensa, sino que es algo previo a la posibilidad de pensar una recompensa o un fin. El entusiasmo es, para Hölderlin, la condición de posibilidad de toda concepción de un proyecto emancipatorio, así como para Kant el imperativo categórico es la condición de posibilidad de una moral. El éxito o fracaso previsible son, en ambos casos, algo añadido, una consideración de orden derivado y posterior, otra cosa.

7.5. El heroe hölderliniano

Interesa remarcar el trasfondo social y emancipatorio que subyace siempre en la obra de Hölderlin. Sus héroes arquetípicos –Empédocles e Hiperión–, aunque conscientes de la distancia que les aleja de los hombres comunes, actúan en todo momento en referencia y solidaridad con esos mismos hombres de los que se saben –dolorosamente– diferentes. Hölderlin es un contraejemplo claro de la visión tradicional del romanticismo: la distancia insalvable entre el héroe

romántico y el pueblo llano. Esta escisión es el punto de partida de la situación trágica y, por ello, no conlleva –como se suele creer– la insolidaridad entre el héroe y el resto de los hombres. En Hölderlin, el héroe lo es para el pueblo, para la humanidad. Su tarea se vuelca trágicamente en favor de la humanidad en una solidaria voluntad emancipatoria; esa es su meta.

El héroe hölderliniano está lleno de dolor por la distancia que le separa del resto de la humanidad, tanto como por la distancia que le separa –en momentos de desánimo, en especial– del fondo vivificador de la naturaleza, el mundo divino por antonomasia. Le embarga el dolor porque constata la imposibilidad de unir estos dos polos enfrentados. Su prototipo de héroe se caracteriza por negarse a vivir en esta dualidad. Su lucha consiste en intentar superar esta oposición: la contradicción entre mundo humano y divino, la escisión entre hombres mortales y la divina naturaleza. Ahora bien, siempre se niega a sí mismo un camino –el más fácil-: se niega a escoger un polo en detrimento del otro. Esta respuesta sería tanto como aceptar implícitamente la escisión, ya que él –a diferencia del común de los hombres– tiene conocimiento en su espíritu del mundo divino y no puede contentarse con vivir de un modo conformista la miseria humana.

El héroe nace en esta escisión –que en la infancia se presenta como adormecida– y su primera sensación de dolor coincide con la conciencia de la escisión. Toda su vida será, desde entonces, una lucha por superar la dolorosa oposición. Algunas veces, encontrará consuelo en el maestro. Él le enseñará que no está solo en sus anhelos y le ayudará a darles forma definitiva y superior. Como ejemplo, en el *Hiperión* tenemos el personaje de Adamas.

Otras veces, o más adelante en su formación (su *Bildung),* encontrará a sus iguales, seres semejantes a sí, llenos de los mismos anhelos y del mismo espíritu. Con ellos alcanzará las cumbres más altas del entusiasmo y de su fuerza, e intentará la emancipación humana. Tanto Alabanda (la amistad) como Diótima (el amor) juegan ese papel.

La mayor parte de las veces, se encontrará solo y herido. En dichos momentos, sólo la armonía con la tranquila y acogedora naturaleza aliviará sus heridas. Así, periódica e indefectiblemente, el héroe hölderliniano (tanto Hiperión, repetidas veces, como Empédocles, con más radicalidad) se verán abocados al retorno a la naturaleza, a buscar asilo y refugio en ella. Pero si el héroe está herido, si ha fracasado y se aísla de todos los hombres, es porque ha intentado con todas sus fuerzas elevar hacia sí la humanidad, ha pretendido, solidario con la especie, romper la escisión: en el mundo humano el espíritu divino está ausente, mientras que la naturaleza divina y el mundo de los dioses son sólo silencio, soledad e insensibilidad frente al sufrimiento humano. El fracaso le condena al aislamiento, es cierto, pero el héroe hölderliniano jamás lo ha buscado sino para restañar sus heridas producidas en el intento. Su soledad y su desprecio de los hombres –siempre algunos hombres concretos, como Hermócrates– viene sólo por haber sufrido previamente su desprecio y su agresión. Por otra parte, el perdón está siempre pronto. También es cierto que hay un momento en que el héroe no puede volver al seno social: entonces busca la soledad y reconciliación suprema con la divina naturaleza.

El retorno solitario al seno acogedor de la naturaleza –momento muy radical en Empédocles, pero también presente en Hiperión– aparece como un descanso, un intermedio en la lucha o un último sacrificio en favor de la humanidad. Incluso cuando la muerte es el último acto –sublime y absoluto– que le cabe a un ser divino, continúa siendo un mensaje de amor para con los hombres. Es, además, un hecho de alguien que es como ellos, que se ha sentido como ellos –incluso en su miseria e indigencia– y que en él ha creído encontrar el camino –ejemplar, quiérase o no– para que sea la última ofrenda para con un ideal superior de humanidad. De esta manera, Hölderlin quiere convertir su fracaso en el último sacrificio y en una última entrega a la humanidad. Cabe pensar que, en tanto que los hombres –los agrigentinos, por ejemplo– le retienen en su memoria y de este modo les eleva, es un desesperado y trágico triunfo.

Con su sacrificio, el héroe consigue el retorno al seno natural y divino, pero no porque siempre lo haya buscado, sino porque ha comprendido que es la única manera de unir permanentemente lo humano y lo divino pero, sobre todo, porque ha comprendido que es la indicación simbólica de un camino que tal vez la humanidad podrá transitar. La entrega de sí, la confianza en la naturaleza, la no renuncia ante la miseria humana, etc., todo lleva el mensaje de su sacrificio en favor de lo que de divino hay en los hombres. Es, por otra parte, como absolutamente abnegado, la última prueba que le era dado aportar.

Invirtiendo la frase de Thomas Mann que hemos comentado, se puede decir también que le hubieran ido mejor las cosas a Hölderlin si hubiera podido leer a Marx. Hemos recalcado que el proyecto emancipatorio hölderliniano se plantea con una tal elevación y radicalidad, que se convierte en imposible. Su héroe, por tanto, está condenado al fracaso. Evidentemente, bajo una perspectiva meramente instrumental, la postura de Hölderlin se muestra abocada al absurdo. Al respecto, Hölderlin le puede enseñar muy pocas cosas a un filósofo de la «realidad» humana del calibre de Marx y, en este punto, le pasa lo mismo con Hegel. Por otra parte, cabría preguntarse si está más cerca de la *hybris* ontológica de la autenticidad instauradora de un Heidegger (quien en esa dirección ha dirigido sus comentarios). Personalmente, creemos que existe una notable divergencia respecto a dicha lectura, aunque no está tematizada en el presente artículo y se ha de remitir a un trabajo posterior.

Hölderlin, tanto su proyecto como su tipo anhelado de héroe, parecen reducirse a un absurdo, parecen responder a la acusación de «alma bella». Ciertamente, poco puede enseñarles a Hegel, Marx o quizás sobre todo a sus acomodaticios discípulos. Tan sólo resalta la necesidad de un entusiasmo sincero que no transija estratégicamente, de un apasionamiento no contentadizo ante el «espíritu a caballo». Incluso, avisa sin descorazonar frente a una derrota previsible para aquel que no se quiere plegar a la maquina-

ria de la historia y la política. Frente a la inevitabilidad e inexorable funcionamiento de dicha maquinaria, el héroe hölderliniano sólo puede oponer su entusiasmo, su lúcida pero decidida voluntad de divinidad[247], su entusiasta a la vez que trágica y débil figura.

8. LA MADUREZ DEL IDEALISMO

8.1. Presentación general

Es interesante empezar este capítulo remarcando dos rasgos esenciales para comprender el gran momento que vive la cultura y filosofía alemana durante la segunda mitad del siglo XVIII y la primera del XIX.

1. El primer rasgo es la gran amplitud geográfica e, incluso, demográfica de los países de lengua alemana. Este territorio y su área de influencia comprendía la actual Alemania, una parte de Suiza, Austria y parte de su imperio, parte de la actual Polonia e, incluso, una pequeña parte de la actual URSS (Königsberg –la ciudad de Kant y Herder– pertenece actualmente a Rusia). Hay que decir que en todo este territorio la lengua de cultura era el alemán en sus diversos dialectos. Esta zona no estaba especialmente atrasada y, culturalmente –sobre todo a orillas del Rhin–, disponía de antiguas y prestigiosas universidades. El problema de Alemania no era cultural, a pesar de la penetración en las clases altas de la lengua y cultura francesa –la más apreciada en toda Europa, en aquellos momentos–, contra cuya penetración se reaccionó con cierta prontitud.

2. El problema alemán residía –este es el segundo rasgo característico– en la dispersión política en pequeños o medianos principados, así como en un cierto retraso en la industrialización. En

el momento en que el comercio deja su lugar a la industria como principal fuerza productiva, las ligas de ciudades libres alemanas –la Hansa, por ejemplo– declinan y el país no reacciona con un desarrollo compensatorio de la industria. Por otra parte, la división política retrasa el surgimiento de un estado nacional moderno. Estos dos rasgos marcan en gran medida la situación de los intelectuales y filósofos. Si se ha dicho que los filósofos alemanes pensaron lo que otros pueblos hicieron –frase referida, sobre todo, a la Revolución Francesa–, sólo podemos aceptar esta afirmación simplista sobre la base de la situación general que hemos esbozado y la posición de total impotencia en la que los intelectuales se encontraban para aplicar sus propuestas de reforma. La sociedad alemana se hallaba, a pesar de su gran potencialidad, en una situación subalterna, alejada de los grandes conflictos económicos y políticos, viviendo todavía en una situación anquilosada de antiguo régimen.

Los pequeños principados vivían en una economía muy simple y completamente dominados por la pequeña corte del señor de turno. Los literatos franceses que viajaban por estos principados a comienzos de la segunda mitad del siglo XVIII coincidieron en calificar de «provinciana» la vida, la gente y las diversas cortes. Los intelectuales sufrían esta situación de una manera especial, pues eran considerados criados de los señores: todos los grandes músicos, incluido el propio Mozart (que sufrió mucho por este hecho), los literatos y filósofos, estaban condenados a hacer de siervos o preceptores en las familias aristocráticas o, tal vez, de pequeños funcionarios bajo la estricta vigilancia y tutela del señor.

Fruto de esta situación, caracterizada por la contradicción entre una gran capacidad cultural –por tradición y demografía– y la marginación de Alemania de los conflictos contemporáneos –por su retraso económico y social–, parten los grandes intentos filosóficos para pensar –desde la marginación y la impotencia– los grandes problemas de la época. No es extraño, pues, que para los filósofos alemanes la Revolución Francesa fuera un acontecimiento más importante –si cabe– que para los propios franceses, y que Napoleón

fuera mitificado mucho más aún –entre los pensadores progresistas– y saludado con entusiasmo cuando cruzó las fronteras. Contra el despotismo próximo y pesado de los principados, los anhelos liberales e ilustrados franceses parecían la gran esperanza. Por ello, ante el ansia que sentían, el gran lema de todos, la gran esperanza y la gran exigencia a la vez, el gran pensamiento, fue la libertad. Había que pensar la libertad, la posibilidad de su realización, mientras se esperaba que se hiciera efectiva.

Kant ya propuso como lema de toda ilustración o educación «ten el valor de usar tu propia razón. No te dejes guiar por un amo, guíate por tu razón, sé libre. No obedezcas como un animal a tus instintos o a los que quieren ser los dueños de tu pensamiento: la razón te hará libre».

Alemania no estaba, sin embargo, alejada culturalmente de los países más avanzados. Por el contrario, recibía con prontitud las ideas de la Ilustración francesa y del liberalismo inglés. A la remota Königsberg llegaba velozmente la ciencia newtoniana, los libros más recientes de Rousseau o la crítica de Hume. Alemania iba siguiendo una evolución paralela en el campo intelectual, ya desde el gran sistema racionalista de Leibniz convertido en una compleja escolástica por sus discípulos –en especial, Wolff. Disfrutaba en la figura de Lessing, el gran literato, de una figura ilustrada de enorme prestigio que defendía el ideal de tolerancia, a la vez que de convivencia entre las diversas religiones, plasmada en su libro en *Nathan el sabio* (1779). Este autor seguía a Leibniz en el esfuerzo por reunificar la escindida iglesia cristiana dentro de un espíritu tolerante. Esto último nos permite recordar la peculiar posición en general de la Ilustración alemana, mucho más respetuosa con respecto a la religión que la francesa. Alemania contó pronto con una serie de filósofos de talla menor, llamados «populares», que divulgaron las doctrinas modernas. Incluso el emperador de Prusia, Federico el Grande (1712-1786) quería ser reconocido como déspota ilustrado (gobernar a favor del pueblo, pero sin el pueblo) y como mecenas de los filósofos. Invitó a su palacio a Voltaire y discutió con él de

filosofía, escribió –siempre en francés– sobre diversos temas políticos, dentro de una tónica ligeramente tolerante. Kant lo retrató maravillosamente, aunque con cierta ingenuidad, cuando elogió a este monarca como capaz «de decir lo que se atreve a decir un Estado libre; razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero ¡obedeced!».

Este era el drama de Alemania: la poca libertad de pensamiento o de otro tipo de la que podía disponer provenía como una graciosa concesión del déspota, sin estar nunca el pueblo en condiciones de exigirla o arrebatársela. En Alemania, una revolución similar a la francesa era imposible, por lo que no les quedaba sino intentar *pensarla*. Pensar la libertad para mover a la tolerancia los príncipes, o pensar en una esperanza de libertad futura a remolque de la historia universal.

Sería, sin embargo, un error pensar en una Alemania volcada tan sólo sobre las noticias del exterior y con poca personalidad. Por el contrario, las amplias posibilidades culturales, la pervivencia de la vieja tradición cultural germánica, la fuerza unificadora que la Reforma protestante provocó en gran parte del territorio que consideramos o la reivindicación del alemán –que Lutero fijó y enriqueció con sus escritos y su traducción de la Biblia– condujeron a muchos intelectuales a reivindicar el espíritu germánico y las esencias patrias. El pangermanismo es un movimiento que coincide con la revalorización del pasado –tanto de la Edad Media como de los míticos tiempos de Grecia– típica del romanticismo y responde a la desazón que el retraso de la unificación y de la constitución de un Estado de carácter moderno provocaba. Este movimiento se sobrepone, pues, a los movimientos prerrománticos como el *Sturm und Drang* y a los propiamente románticos, que son otra manera de pensar la libertad distinta a la de los ilustrados o liberales ingleses o franceses. Reivindicaban ante todo la libertad del hombre inmerso en la propia comunidad, del hombre unido en espíritu y entusiasmo con los demás hombres, del hombre capaz de conectar simpáticamente con el cosmos y la naturaleza. Y sentían como terriblemente

trágica la alienación del hombre de la naturaleza, de sus sentimientos más espontáneos, en una sociedad jurídicamente estructurada, a menudo desnaturalizada, y frente a una razón que se pretendía absoluta. Herder, Hamann, el joven Goethe y, después, los románticos Hölderlin, Jean Paul, Kleist, Novalis, pueden aproximarse a esta breve descripción.

Podemos ver que el mundo cultural alemán era muy complicado y muy rico, al cual habría que añadir todas las tendencias religiosas (el pietismo, especialmente) de gran importancia e influencia. Pero podemos decir algo que es común a todos estos movimientos –salvando, quizás, las más populares e influyentes tendencias religiosas–: todos ellos incidieron relativamente poco en la vida cotidiana alemana. Ninguno de ellos fue considerado en ningún momento plenamente hegemónico o realmente influyente en la vida del pueblo. Eran corrientes muy relevantes, unas veces en las universidades, otras entre los literatos o el público culto. Resultaría excesivo, empero, hablar tanto de una época como de una sociedad «ilustrada», «romántica», «kantiana» o «idealista». La intelectualidad alemana vivió en gran parte alejada de su sociedad, y no fue reconocida ni asumida mayoritariamente por la misma. Incluso la gran proyección del romanticismo se produce con posterioridad a los grandes románticos alemanes. Sólo en momentos puntuales se pudo incidir sobre algún monarca, pero ni Federico el Grande fue tan ilustrado, ni Hegel tan influyente en el estado prusiano de su tiempo como a veces se dice. Muy al contrario, en la mayor parte de las ocasiones, los filósofos y literatos fueron vistos como sospechosos o peligrosos, tanto Kant cuando opinaba sobre religión, como los románticos, como Hegel y su filosofía, como Goethe–quien, pese a ser juez de la intelectualidad y ejercer de ministro, despertó a menudo la envidia de una corte que quería monopolizar la atención del pueblo, que no condescendía fácilmente a tratar con no-nobles y que temía a menudo el efecto de las nuevas ideas. La sociedad alemana no estaba en condiciones de aceptar plenamente a estos intelectuales que, aunque se limitaban a pensar, lo hacían

encarando el tiempo presente y las problemáticas más urgentes y radicales. Osaron, por ejemplo, pensar la libertad.

8.2. Kant

8.2. Contexto social e intelectual

La obra de Kant se inserta inmediatamente en este contexto social e intelectual. Tres datos resultan decisivos para comprenderlo.

1. El primero es su educación bajo la égida del pietismo. Se trata de una doctrina religiosa caracterizada por la desconfianza en las solas fuerzas de la razón ante el conocimiento de Dios o los problemas morales. Remarca extraordinariamente la fe por encima del conocimiento, la necesidad de actuar justamente y moralmente por encima del deseo de conocer.

2. El interés que, a pesar de esta educación, sentía Kant por la ciencia físico-matemática newtoniana, considerada como el orden desvelado del universo. Así, Kant distinguió dos ámbitos claramente contrapuestos, con leyes distintas que, sin embargo, le fascinaban por igual. Como dijo más tarde: «El cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí».

3. El tercer dato es la metafísica wolffiana o de sus discípulos (heredera en Alemania del Racionalismo de Leibniz), que pretendía agrupar en un solo sistema el conjunto del conocimiento humano basándose exclusivamente en la razón, de tal modo que aspira a conocer y demostrar mediante el razonamiento cosas –como la existencia de Dios, la inmortalidad del alma o la libertad humana– de forma análoga a como se hacía en el ámbito de la ontología.

8.3. Las etapas de su filosofía

8.3. La etapa pre-crítica.

Durante la etapa llamada «pre-crítica» –antes de escribir en 1781 la *Crítica de la razón pura*–, Kant pensó dentro de las coordenadas dibujadas en su tiempo. Trató, sobre todo, temas de ciencias naturales, donde hizo valiosas aportaciones pero sin abandonar el pensamiento científico de la época y con planteamientos aún metafísico-wolffianos.

Los datos de partida se encontraban, sin embargo, en conflicto. El pietismo se contraponía claramente a la valoración del conocimiento científico o metafísico y ambos... al wolffismo. Si la razón tenía unos límites estrechos, había que explicar el éxito incuestionable de la física newtoniana. Por otra parte, si la física parecía caminar por el buen camino, todo lo contrario se podía decir de la metafísica (que hacía afirmaciones fantásticas y fuera de toda experiencia, aparte de la evidencia de la contradicción total entre las distintas escuelas existentes). En conjunto parecía que, si bien la razón podía desarrollarse correctamente en ciertos ámbitos, como la física y la matemática, fracasaba –como afirmaban los pietistas– cuando quería ir más allá, hacia los ámbitos que más parecen interesar a los hombres: la moralidad, la existencia de Dios, la propia libertad, la inmortalidad del alma.

8.4. La etapa crítica.

Kant afirmó que fue la lectura de Hume la que le sacó del sueño metafísico y le dirigió hacia el criticismo. Hume había abordado una crítica contundente y radical de la relación de causalidad, mostrando que, cuando establecemos un vínculo causal entre dos acontecimientos, damos un paso que va más allá –irremediablemente– de nuestra experiencia, de nuestras sensaciones. A Kant le parecía, sin embargo, que este paso estaba justificado en un cierto ámbito, pues conducía a una ciencia admirable –la física, basada en la relación de causalidad–,

mientras que no lo estaba en otros adonde no llegaba sino a las «telarañas mentales» de los metafísicos dogmáticos o a «los sueños de los visionarios». Con estos pensamientos comenzó la larga confección de la *Crítica de la razón pura.* En ella intentó fundamentar y explicar cómo era posible hacer ciencia, y una ciencia legítima, yendo –como es inevitable– siempre más allá de lo recibido, y cómo era explicable la errónea «ilusión trascendental» de la razón de los metafísicos.

a) La primera crítica

Para comprender mejor la propuesta de Kant, trataremos una por una las partes de esta obra. En primer lugar, debemos decir que la primera *Crítica* se divide en dos partes, y no en tres como se suele decir.

1. La primera trata de evaluar cada uno de los componentes que intervienen en nuestro conocimiento –cierto o sólo posible–: es la Doctrina trascendental de los elementos.

2. La segunda trataría de evaluar qué se puede hacer con estos componentes –cada uno con una consistencia diferente– para diseñar el sistema completo del conocimiento y del pensamiento humano, el cual Kant compara con la «casa a nuestra medida, pero al menos sólida, que nos es dado de habitar». Quizás nos gustaría una casa más grande o más bonita –es decir, un conocimiento más amplio y profundo–, pero nos tenemos que conformar con la mejor casa –o mejor conocimiento– que podemos tener dentro de los límites de nuestra naturaleza racional.

a.1.) Primera parte de la crítica

La parte más conocida, sin embargo, es la primera, que estudia los elementos que conforman nuestro conocimiento y pensar. Está subdividida en tres partes más: a) Estética trascendental, b) Analíti-

ca trascendental y c) Dialéctica trascendental. En cada una de ellas se estudian las «condiciones de posibilidad» –no otra cosa quiere decir «trascendental»– que se han de presuponer en el sujeto para que se produzcan los diversos niveles del conocer: la sensibilidad, el entendimiento y, finalmente, la razón.

En la Estética trascendental, muestra Kant cómo el espacio y el tiempo son «formas a priori de nuestra sensibilidad». Es decir, nuestra percepción está siempre estructurada espacial y temporalmente. Aunque las cosas –la cosa en sí– pudieran no ser ni espaciales ni temporales, lo cierto es que el fenómeno –nuestra percepción– tendrá siempre unas coordenadas espaciales y temporales. En definitiva, no conocemos qué son las cosas en sí o el *noúmeno*, sólo conocemos nuestra percepción de ellas. Ahora bien, Kant remarca que, a pesar de conocer únicamente los fenómenos de las cosas, podemos hacer ciencias tan incuestionables como la geometría (basada en las relaciones espaciales) y la aritmética (Kant la relacionaba con el tiempo, pues al contar no hacemos sino cuantificar el tiempo).

La Analítica trascendental estudia otras condiciones de posibilidad del conocimiento que se añaden a las del espacio y el tiempo. Son las categorías básicas que estructuran los datos que nos aporta la sensibilidad. Entre ellas, está la relación de causalidad, por ejemplo. Cuando hacemos física o nos movemos cotidianamente, no podemos renunciar a esta relación, aunque la relación misma sea inobservable. Nosotros sólo podemos establecer una relación de sucesión entre dos hechos, de manera que pensamos que uno causa el otro si dicha sucesión se da a menudo. Sin embargo, no podemos saber si «realmente» un evento es causa del otro. Nuestros fenómenos están estructurados causalmente, pero ignoramos si las cosas mismas, el *noúmeno*, también lo está.

La Dialéctica trascendental estudia el nivel en el que se plantean los conflictos a los que antes hacíamos referencia. Es en el ámbito de la razón donde se presenta la «ilusión trascendental» del conocimiento. Es en este nivel cuando empiezan a producirse contradicciones en nuestro conocimiento. Cuando el hombre quiere pensar

sintéticamente la totalidad de los fenómenos, de su experiencia, cae en antinomias, es decir, en razonamientos en los que se pueden demostrar a la vez la tesis y la antítesis, a la vez una cosa y su contraria. Por ejemplo, en la tercera antinomia, se puede demostrar a la vez que «la causalidad según las leyes de la naturaleza no es la única de la que se pueden derivar todos los fenómenos del mundo. Para explicar éstos nos hace falta otra causalidad por libertad» y su contrario: «no hay libertad. Todo lo que sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según las leyes de la naturaleza». Es decir, se pueden demostrar a la vez el determinismo y la libertad.

a.2.) Segunda parte de la crítica

Kant concluye que, cuando la razón se aplica a objetos que están más allá de toda experiencia –la cual siempre proviene de la sensibilidad–, es decir, al *noúmeno*, cae en una ilusión. Puede creer que conoce verdaderamente, pero en realidad no hace más que construir ficciones, pues siempre se puede demostrar una cosa y su contraria. Y sobre la base de una contradicción no se puede edificar ninguna ciencia o ningún conocimiento válido; donde hay contradicción, se puede pensar pero no conocer con seguridad.

Parece que lo lógico es que Kant rechace totalmente la ilusión trascendental y el campo donde ésta se produce, pero no es así, sino todo lo contrario. Kant señala que esta ilusión es inevitable, puesto que el hombre no puede dejar de plantear preguntas que, sin embargo, no puede contestar de una manera científica. La razón cognoscitiva y teórica tiene unos límites, pero el hombre, por una pretensión natural en él, intenta cruzar estos límites. Esto es factible, pero no cognoscitiva o teóricamente, sino sólo haciendo un «uso práctico de la razón». Como hemos visto, la pretensión de conocer científicamente aquellos objetos que, como los de la metafísica, son *noúmeno*, es imposible. Kant ha destruido las pretensiones de la razón metafísica de ir más allá de las ciencias naturales e internarse en el campo de la moral y de la religión. Las preguntas

que el hombre se hace en el campo de la moral o la religión son plenamente legítimas, pero no se pueden contestar científicamente, con un valor cognoscitivo absoluto. De ahí la famosa frase –con sabor pietista– «he puesto límites al saber para dejar sitio a la fe». La razón teórica sólo puede contestar la pregunta «¿qué puedo conocer?», pero el hombre quiere legítimamente también encontrar alguna respuesta a las otras preguntas centrales que plantea Kant: «¿qué puedo hacer? y «¿qué puedo esperar?» y, si es que quiere saber qué es él mismo, «¿qué es el hombre?».

b) La segunda crítica

La segunda de las preguntas se puede reformular de la siguiente manera: ¿qué debo hacer si quiero actuar justamente, si quiero ser bueno? Es una pregunta que va más allá del saber científico y compete a la razón práctica, al uso práctico de la razón y no al uso especulativo. La pregunta por la moralidad, así como la de la libertad, es una pregunta que nos debemos plantear inevitablemente pero que, por decirlo así, no tiene una solución tan fácil como la cognoscitiva, pues es imposible contestarla científicamente.

A contestar en lo posible a esta pregunta dedica Kant la *Crítica de la razón práctica* y la *Metafísica de las costumbres*. Kant tiene mucho interés en señalar que, si bien es legítimo intentar responder a esta pregunta haciendo uso «práctico» de la razón, no por ello no debe implicar la posibilidad de hacer uso teórico de la razón en estos ámbitos. Este es el mundo de la libertad, y el hombre debe ser dejado a la sola guía de su razón. Aquí las respuestas o propuestas éticas o metafísicas no pueden reclamar el mismo tipo de validez que las respuestas científicas. Por eso, Kant nos presenta sólo un principio ético formal. El imperativo categórico kantiano es la propuesta de un mandato ético universal, un mandato que no tenga nada que ver con condiciones o intereses –esto quiere decir «categórico». Pero es un mandamiento formal que no dictamina de qué manera concreta hay que obrar en cada circunstancia particular. Es un principio gene-

ral que debería ser cumplido siempre y en todo momento por parte de quien pretenda actuar justa y racionalmente.

Kant propone que uno elija un principio y que se guíe siempre de acuerdo con este principio o «máxima» que él mismo ha de haber escogido libremente. Kant sólo pone una condición –si bien muy abstracta–: que la «máxima» escogida libremente por uno mismo se pueda proponer también como principio a seguir por todos los hombres. De esta manera, Kant excluye del campo de la ética los comportamientos pretendidamente morales que quieren basarse en un principio considerado idóneo para un mismo, pero no para los demás. Se debe querer ser tratado del mismo modo que se trata al prójimo: si no es así, es señal de que la «máxima» de comportamiento escogida tiene alguna carencia.

Kant, dentro plenamente del espíritu de la Ilustración, deja libertad para que uno se ponga la ley moral que la misma razón o sentido moral le aconseje. Con el imperativo categórico es evidente que queda salvaguardada la libertad humana, pero al coste de ofrecer únicamente una norma tan general que deja al juicio de cada uno la solución más correcta en cada caso concreto. Es, como hemos dicho, un principio puramente formal.

Lo importante es que nadie puede imponer a otro una norma de moralidad que sea rechazada por la conciencia de este último, ni en nombre de la autoridad civil o eclesiástica, ni en nombre de una razón dogmática, metafísica o de la ciencia. La esfera ética, la esfera práctica, es la esfera de la libertad de conciencia, de la libertad íntima en la que toda norma o ley se la debe poner libremente uno a sí mismo. Esta esfera no es una esfera cognoscitiva, que nos dé un conocimiento objetivo, por eso es en esta esfera donde se plantean cuestiones como la existencia de Dios, la inmortalidad del alma o la libertad humana. Ahora bien, no se trata de demostrar su verdad: la importancia de estas ideas no radica en su valor cognoscitivo, sino en su valor práctico y moral. Es evidente que pensar que hay un Dios justo y que nuestra alma es inmortal da una gran fuerza a la moralidad, y son ideas que acompañan y afianzan nuestro sentido

moral, más aún: le resulta necesario al sujeto moral humano el poner a la vez (co-ponerse) estas ideas.

c) La tercera crítica

Hasta ahora hemos remarcado la distinción radical que Kant se esfuerza por fundamentar entre razón teórica y razón práctica, entre conocimiento científico y moralidad, entre las preguntas ¿qué puedo conocer? y ¿qué debo hacer? Pero es evidente que Kant no se conformó con esta distinción tan radical. En la última etapa de su vida, trató de encontrar la respuesta a su tercera pregunta: ¿qué puedo esperar?, reformulable como «¿qué puedo esperar si hago lo que hay que hacer?». Esta pregunta debe tener en cuenta dos vertientes vez, la teórica y la práctica. Kant intentó dar respuesta a esta cuestión en sus escritos de *Filosofía de la historia*, en la *Crítica del juicio* y en los escritos póstumos «Opus postumum» (donde dialogaba, sin hacerlo público, con Fichte, que se decía seguidor de Kant pero que hay que considerar como el primero de los idealistas).

Como ya decía en la *Crítica de la razón pura*, en esta cuestión «lo práctico nos conduce, sólo como un hilo conductor, a dar una respuesta a la cuestión teórica». El problema es superar la tercera antinomia –entre determinismo y libertad– pues, si bien se puede pensar el ser humano como ser libre y moral, no es menos cierto que es también un ser natural –y sometido como tal a las leyes de la naturaleza y a los instintos animales. Por muy libre o bien intencionado que sea un hombre, no puede vulnerar las leyes de la naturaleza, no puede hacer algo que es imposible de cumplir según las leyes naturales.

En la pregunta por la felicidad se contienen tanto las buenas intenciones como las posibilidades reales de conseguir la felicidad – en la vida de uno mismo o en la historia–, el problema es que «los principios de la razón dan lugar a actos libres, pero no a leyes de la naturaleza. Por eso es vital el problema de la finalidad (analizado en

la segunda parte de la *Crítica del juicio*) que tiene en común con el juicio estético (primera parte) el problema de la concordancia «de la naturaleza con nuestro propósito». Se trata de pensar la posibilidad de que en el mundo haya una finalidad o que sea posible inscribírsele una finalidad o designio humano. Si fuera posible, entonces tendríamos la esperanza de conseguir, si no la felicidad personal por las muchas dificultades que hoy la impiden, sí al menos una progresiva eliminación de estas dificultades hacia una época futura plenamente ilustrada.

El hombre –piensa Kant– tiene en sus manos la posibilidad de realizar la sociedad cosmopolita perfecta y en paz eterna, en la que el hombre podrá ser libre, racional y plenamente moral. Para llegar y facilitar su consecución, redacta los escritos de filosofía de la historia. Si tomamos, dice, «por nuestra parte disposiciones racionales, podríamos acelerar la llegada de esta época tan dichosa». Una época que ya no estaría en proceso de ilustración –como la suya–, sino que sería ya totalmente ilustrada.

8.5. El panorama alemán entre Kant y Hegel

Alemania vive, después de Kant, una efervescencia pocas veces dada en la historia. Una efervescencia artística, literaria y filosófica. En cierto modo, la filosofía impregnará gran parte de esta ebullición cultural. La llegada de los nuevos aires de la Revolución Francesa se encarnó en la presencia física de un ejército ocupante comandado por Napoleón, el cual rápidamente desencantó a los intelectuales alemanes que dejaron de verle como el espíritu a caballo para verle, simplemente, como a un ocupante. El cambio de opinión fue de gran importancia cultural, ya que muchos intelectuales reaccionaron reivindicando las esencias patrias y secundando en cierta medida ese movimiento del pangermanismo –del que fue precedente Herder. No hay que valorar anacrónicamente este movimiento: los *Discursos a la nación alemana* (1808) de Fichte pueden considerarse parte integrante de él, sin que interven-

gan decisivamente concepciones raciales, por ejemplo. Más bien se trataba de un programa regeneracionista socialmente y reformista políticamente, y que trataba de mediar entre el cosmopolitismo y el nacionalismo.

Dos vertientes primordiales en el pensamiento aparecen en esos momentos.

8.6. El Romanticismo

En el campo literario, es el romanticismo la gran propuesta que intenta formularse sobre la base del viejo *Sturm und Drang*. Goethe, que participó en ese movimiento con su *Werther* y que parecía la gran personalidad que podría hacer triunfar socialmente la nueva apuesta, evolucionó en cambio hacia un renovado clasicismo. Cuando se convirtió en la figura intelectual más influyente del momento, se desmarcó de dicha corriente y dio la espalda al movimiento y a sus nuevos miembros. Sin embargo, su *Fausto* puede representar en gran medida el prototipo de los nuevos intelectuales alemanes, tanto románticos como idealistas: de hecho, todos ellos pueden ser calificados con cierta facilidad de hombres fáusticos. El deseo de plenitud, su voluntad de poseer el todo, el ansia de saber y de vida, son comunes a todos los personajes que ahora brevemente trataremos.

8.7. Características esenciales.

Hay que evitar confundir en exceso a los románticos con los idealistas. Nosotros los distinguiremos por dos características esenciales.

1. Una es su distinta valoración respecto al hombre y la naturaleza. En el caso de los románticos, la naturaleza y el hombre son aliados, están en armonía. La naturaleza es el seno vivificador y protector en el que el hombre puede refugiarse para recuperar fuerzas y ánimo para su lucha vital. Incluso cuando los conflictos humanos, generalmente de origen social –por ejemplo, la impotencia para es-

tablecer una sociedad libre– agotan o provocan el rechazo de los hombres valiosos, la naturaleza es la patria acogedora del exiliado por el mundo artificial humano y social. Eso lo podemos ver, por ejemplo, en la obra de Hölderlin *Hiperión*. Este personaje regresa después de cada una de sus etapas o aventuras a la naturaleza, donde toma otra vez fuerzas, confianza y vuelve, literalmente, a sí mismo. Cuando las cosas humanas, los ideales, fracasan y se convierten en sueños, sólo queda el retorno a la madre naturaleza. Así Hiperión, en un momento dado, dice: «Yo he soñado hasta el fin el sueño de las cosas humanas y digo que sólo tú [la naturaleza] vives y que todo lo que han conseguido o pensado los hombres inquietos se deshace como granos de cera al calor de tus llamas». La naturaleza es lo realmente vivo y el artificial alejamiento de ella sólo conduce al fracaso. Finalmente a Hiperión, definitivamente derrotado, no le quedará sino reintegrarse para siempre en el seno de la naturaleza.

2. La segunda característica es la valoración de aquellas facultades no plenamente racionales del hombre y el rechazo de la mera y árida razón, de la razón aislada en sí misma que se pretende absoluta (como afirmaban los idealistas). La razón estaría completada por las otras facultades hasta ahora despreciadas: sentimiento, intuición, fantasía, capacidad de entusiasmo, el amor, los instintos… facultades que eran vistas, en gran medida, como la presencia divina de la naturaleza en nosotros. Así, a Hiperión, para poder estar cerca de la naturaleza, le gustaría «saber menos», «un instante inmerso en su paz, en su belleza, valía para mí más que años enteros de pensamientos». Lo importante, al menos en ciertos momentos privilegiados, más que saber o conocer, es sentir: «Yo he sentido la vida de la naturaleza, que es más alta que ningún pensamiento». La razón pierde, por tanto, su lugar privilegiado.

Lo mismo podemos encontrar en Novalis quien, en los *Himnos a la noche*, reivindica la noche y la oscuridad frente al día y la luz –las grandes metáforas del conocimiento y la razón. Novalis saluda al nuevo mundo que se vislumbra más allá de la luz «donde flotaba

mi espíritu, libre de cadenas, nacido de nuevo». El gran deseo de plenitud, de libertad, de contacto con la totalidad se ve relacionado con lo hasta entonces despreciado: «La noche fue el gran lugar de la revelación».

Podemos ver la gran capacidad transgresora y subversiva de los valores modernos e ilustrados que llevan a cabo los románticos: esta es quizás su gran aportación y la causa por la que son leídos con entusiasmo una y otra vez. Un ejemplo extremo de lo que decimos es el de Kleist, que en su obra *Pentesilea* plantea con toda crudeza y desmesura el predominio absoluto de los componentes no racionales por encima de los racionales en el hombre. La razón se ve impotente ante los sentimientos y el entusiasmo apasionado que enloquecen a quienes los sufren. Así, Pentesilea devora literalmente a su amor –Aquiles– enloquecida por la pasión, sin que las palabras de cordura de sus lugartenientes, que contemplan el espectáculo, la puedan devolver a la vigilia o a la razón. Después, una vez calmada, devuelta a sí, ya razonable, se admira de sí misma y sentencia: «Todo pecho que siente es un enigma».

8.8. El idealismo

Ante esta impotencia de la razón y esta valoración positiva de la naturaleza y del vínculo del hombre con ella, el idealismo adopta una postura si no totalmente contrapuesta sí, al menos, muy diferenciada. El idealismo nace dentro de la órbita kantiana, considerando la naturaleza como una resistencia y una oposición al hombre y su presencia en él como un residuo de animalidad que hay que eliminar. La razón, por otra parte, es la facultad superior, absoluta y totalmente positiva.

8.3.1.3. Schiller.

El enlace entre romanticismo e idealismo lo podemos encontrar en Schiller, que fue amigo de Goethe y lector entusiasta de Kant. En

su libro *Cartas para la educación estética de la humanidad,* intenta armonizar y hacer compatibles la razón y los sentimientos. Ya la primera carta avisa: «En el curso de estas disquisiciones será necesario acudir a los sentimientos tanto como a los principios [racionales]». La conciliación entre razón y sentimientos ocurriría históricamente –pues Schiller plantea una filosofía de la historia– en el llamado «estadio estético» de la humanidad. El sentimiento estético sería el enlace entre el mundo de la moralidad y el mundo de la naturaleza, entre la razón, por un lado, y la intuición y los instintos, por otro. Ahora bien, Schiller deja un campo muy amplio a la acción del sentimiento estético. También para Schiller lo más importante es la libertad, la libertad política. Esta es «la obra de arte más perfecta». Se llega en virtud de la capacidad humana perfecta, el espíritu del juego, el sentimiento estético. «A la libertad se llega por la belleza». Schiller piensa en una idea muy común en la época: el hombre es libre cuando crea, cuando hace una obra artística, cuando realiza exteriormente algo que antes sólo existía interiormente en él.

8.9. Fichte.

La idea central del idealismo es la del sujeto creador, un sujeto máximamente espontáneo, activo y creador. Según Fichte, este sujeto se pone a sí mismo en un primer momento como «yo» e inmediatamente como «no-yo». Y lo hace a partir de su actividad libre y espontánea, no condicionada por nada exterior o anterior. En su *Teoría de la ciencia*, Fichte afirma que el yo se conoce a sí mismo como actividad mediante la intuición intelectual. Este yo libre y activo será el sujeto y la base de la moralidad, pero también del saber. Fichte extiende, amplía y radicaliza la idea kantiana de la primacía de la razón práctica por encima de la teórica. Con ello, Fichte se sitúa ya fuera de la fidelidad a Kant, que siempre se opuso a que la razón práctica constituyera la razón teórica en virtud de la capacidad absolutamente creadora, espontánea y libre del yo.

Fichte coincidirá incluso con Schiller en poner la etapa superior de la humanidad y de su libertad en la experiencia artística creadora. Esta etapa está por encima del mero reconocimiento sumiso de la verdad, que caracteriza la etapa previa, la científica o filosófico-rigurosa. Así lo podemos ver en su obra *Los rasgos fundamentales de la época presente*, donde define la quinta y última etapa de la evolución de la humanidad: «La época del arte racional: edad donde la humanidad, con mano firme e infalible, se edifica a sí misma hasta ser la imagen exacta de la razón». Vemos cómo, en contraposición a los románticos, Fichte habla siempre de la razón. El yo libre y absoluto actúa racionalmente, hasta el punto de que somete en sí mismo y fuera de él todo lo no racional. La acción creativa del yo es una acción que impone racionalidad, que impone la razón. Aun así, la libertad creadora es un valor equivalente y homogéneo al de la racionalidad. Ambas van unidas, remarca la necesidad de la acción creativa y la realización efectiva de los fines racionales de la misma. La realización libre pero efectiva es para él un valor superior al mero reconocimiento contemplativo de la verdad. La razón práctica ha de llevar a la realidad lo que la razón teórica sólo puede conocer.

8.10. Schelling.

Es quizás el autor más difícil de encuadrar brevemente. En su larga vida cambió a menudo de sistema o, al menos, de punto de vista o de estructuración del sistema. Muy precozmente fue reconocido como el gran seguidor de Fichte, del cual sin embargo se distanció muy pronto. Fue compañero de estudios de Hegel y Hölderlin, y conjuntamente redactaron el famoso *Primer programa de un sistema del idealismo alemán*, aunque rompió con Hegel a partir de la publicación de la *Fenomenología del espíritu*. A la muerte de Hegel, fue su gran crítico y detractor desde la cátedra que aquél había ocupado antes en Berlín.

Schelling, a pesar de su complejidad, es el idealista más emparentado con los románticos. Podemos ver esta característica refle-

jada en su postura de enlazar y homogeneizar al máximo la naturaleza y el yo, el yo y el no-yo. Schelling, como todos los idealistas, supera también la escisión kantiana entre sujeto y objeto, entre yo y mundo, entre mundo moral y mundo natural. Ahora bien, no lo hace como éstos, privilegiando el sujeto y el mundo moral, sino que se decanta por una armonía y homogeneidad muy próxima a la propuesta por los románticos.

Yo y naturaleza no pueden verse como contrarios y opositores –piensa Schelling–, pues ambos coexisten y se implican. Schelling, al igual que el prerromántico Herder y los Stürmer, sabe que el sujeto humano forma parte también de la naturaleza y de ella saca sus potencialidades. Es más, el yo surge del seno de la naturaleza y no de una manera traumática –como afirmaba Kant–, sino espontánea y favorecida por la misma naturaleza. Sin la unidad previa y eterna de yo y mundo o naturaleza, no hay ninguna posibilidad tanto de conocimiento como de auténtica acción.

Schelling intenta partir de la unidad de yo y naturaleza, y esta unidad es para él el espíritu. Querrá partir de esta totalidad, que funciona como un organismo y sólo dentro del cual y de su unidad se podrá distinguir entre sujeto y objeto. A lo largo de su complejísima y extensísima producción, Schelling intentó compaginar de diversas maneras –con profundos cambios de perspectiva– la unidad entre yo y naturaleza, entre sujeto y objeto. El último Schelling, incluso, parece trascender esta problemática y desmarcarse así de la consideración que aquí hemos expuesto del idealismo alemán.

8.11. Hegel

8.11. La dialéctica

Hegel supera también la escisión entre sujeto y objeto, entre el yo y el mundo. Este autor, por otra parte, responde al problema –acuciante desde Kant– de la presencia de antinomias en el sistema racional, remarcando su necesidad e insistiendo en la necesidad dia-

léctica de la escisión o de la negatividad. Las antinomias ya no se presentarían en algunos momentos muy especiales sino siempre, como un momento necesario de escisión o negatividad que permite la llegada a un momento de síntesis o de reconciliación de la escisión. El momento antinómico o de la escisión será un momento necesario de su dialéctica. Ésta estará dividida en la tríada: 1) unidad simple e inmediata, 2) escisión o exteriorización y 3) reconciliación o unidad ya mediada. Hay que distinguir esta tríada de la más conocida: 1) tesis, 2) antítesis y 3) síntesis, que es la propia de Fichte.

La escisión o negatividad está presente en todos los campos, en todos los tipos de dialécticas. Hegel piensa que no puede haber auténtica unidad si no es mediante la escisión interna o el paso necesario para lo otro o exterior. Aunque esta gran verdad pueda parecer dramática, Hegel piensa que su comprensión y aceptación es la única manera de poder superar la falsa unidad o la desesperanza de los momentos de escisión y poder llegar así a una auténtica reconciliación. Y es que la auténtica unidad no es nunca la que nos viene dada, la que primero se nos presenta, sino el resultado de una dialéctica –normalmente conflictiva. La unidad mediada o reconciliación es siempre un resultado. Para Hegel, la unidad buscada por los idealistas y, también, por los románticos, sólo se puede dar por un proceso dialéctico. Toda unidad que es previa o exterior a un proceso dialéctico es abstracta, muerta, aislada, y el proceso dialéctico en conjunto es lo que la hace concreta, la vivifica, la totaliza.

En definitiva, la superación de la antinomia kantiana entre libertad y necesidad –que es el reto para los idealistas-, Hegel la ve sólo como resultado de un largo, complejo y conflictivo proceso dialéctico, lleno de reconciliaciones y dialécticas parciales o menores. La distinción y abismo entre noúmeno y fenómeno, entre verdad en sí y certeza en el sujeto de esta verdad, entre sujeto y objeto, entre libertad y necesidad, sólo se superan en el «saber absoluto» que culmina la *Fenomenología del Espíritu* (1806). Esa es la primera gran obra que Hegel publicó: en ella intentó formular a la vez la

introducción al sistema y poner los medios y claves para comenzar a redactarse –en su caso– y comprender –en nuestro caso– su sistema completo.

8.12. La Fenomenología del Espíritu

La *Fenomenología* está concebida como la trayectoria dialéctica que sigue una conciencia arquetipo, una conciencia modelo que partiera del punto de vista más ingenuo y simple posible hasta llegar al «saber absoluto»: el punto de vista «científico» o filosófico-especulativo. Otra conciencia que ya ha cumplido todo el proceso necesario y que, por tanto, ya ha llegado al saber absoluto, la contempla en sus afanes, errores y éxitos. En esta segunda conciencia, Hegel se refiere por medio del pronombre personal «nosotros», simbolizando todas las conciencias que se han hermanado al llegar al punto de vista absoluto.

Entre estas dos conciencias no hay diálogo, no hay interferencia. Hegel niega que desde el saber absoluto se pueda ayudar con auténtico provecho a la conciencia que protagoniza la experiencia. Está convencido de que no se le pueden evitar los pasos auténticamente conflictivos y relevantes. La conciencia que acomete la experiencia no puede comprender lo que se le dice desde puntos de evolución superiores. Para llegar a ellos, debe mantener un diálogo básicamente consigo misma, debe superarse a sí misma, debe descubrir en sí lo que es. Se suceden, así, diversas figuras de la conciencia, pues ésta se reconoce –primero– a sí misma como autoconciencia y –después de un conflicto de gran calado especulativo– reconoce también a las demás conciencias ese mismo estatus de autoconciencia.

Sólo a finales de todo el proceso dialéctico –en el saber absoluto, en el saber de la totalidad– la conciencia se reconcilia plenamente con el espíritu universal y se convierte en ese «nosotros» absoluto que ha hermanado todas las conciencias entre sí y a ellas con el espíritu universal. Una vez la conciencia ha accedido al «nosotros»,

pierde sentido para ella la distinción y oposición entre libertad y necesidad, pues se ha reconciliado con la necesidad a la vez que se sabe absolutamente libre e independiente de cualquier afección externa. En ese momento, coincidirán la necesidad exterior y la libertad que brota de su interior, descubriendo que la necesidad es sólo la razón que tiene inscrita el «nosotros» en su interior y que es, por tanto, la propia libertad.

También perderá sentido la oposición entre razón teórica y razón práctica, ya que en ese momento la razón práctica sería una con la teórica, tal y como planteaba de manera muy similar Fichte. La abstracción formal del imperativo kantiano tampoco debería permanecer, pues en el «nosotros», en el saber absoluto, se sabe concretamente qué hacer y no puede haber ningún impedimento para que esto se realice, dado que se ha reconciliado con el espíritu universal. El abismo entre fenómeno y noúmeno desaparecería y se adquiriría el saber que permite comprender que «lo racional es real y lo real es racional». Todo lo racional tiene un tipo de existencia esencial y debe ser efectivo, y todo lo que es plenamente real –y no una existencia azarosa, contingente– es algo racional.

Al final de la *Fenomenología*, la conciencia estaría en identidad con el absoluto. El deseo fáustico de plenitud que impregna la filosofía alemana desde Kant se realizaría finalmente. Entonces se podría producir ese instante tan «bello» que se desearía detenerlo eternamente. Hegel tuvo la tentación –convencido de lo absoluto de su filosofía– de pensar que, en su tiempo o poco más allá, se detendría la marcha de la historia. Al ser movida por la dialéctica y habiendo llegado ésta a su punto absoluto, parecía que la historia tenía que llegar a su fin. Pero en Hegel predominó finalmente la idea de que la historia –como la dialéctica– continuaría más allá, con sucesivos momentos de escisión y reconciliación. La historia continuaría abierta, viva y en movimiento, así como la dialéctica aportaría nuevas superaciones que, a pesar de ir más allá de las viejas, las mantendrían como momentos privilegiados en los que el hombre fue uno con los dioses, con su sociedad y con el mundo.

8.13. El sistema hegeliano

La *Fenomenología* era la plataforma introductoria al sistema, el proceso educativo que tenía que hacer contemporáneo al lector, llevándolo hasta el nivel desde el que Hegel desplegaba su filosofía, su sistema. El sistema no debía ser, por otra parte, sino la escritura rigurosa en términos especulativos –los únicos válidos– de aquello que la historia, comandada por el espíritu universal, ya había llevado a la práctica. Hegel, tan ambicioso y convencido de la validez de su filosofía, era humilde al valorar la tarea del filósofo: describir en tonos grisáceos –pero absolutamente ciertos y racionales– lo que en la vida tenía quizás brillantes y contrastados colores. La lechuza (símbolo de los filósofos) de Minerva (diosa de la sabiduría) sólo levanta su vuelo al atardecer. Con ello, Hegel quería decir que la filosofía describía rigurosamente, con una objetividad fría, lo que con sangre y pasiones había vivido y realizado toda una época. Así, afirmaba que su sistema no habría sido posible sin los conflictos y aportaciones de la Reforma protestante y la Revolución Francesa.

El sistema hegeliano debía presentar el saber de su época expresado rigurosa y especulativamente. Tenía que totalizar este saber y exponerlo dialécticamente, mostrando cómo las categorías e ideas se engendran las unas a las otras hasta llegar a una idea absoluta. El sistema está resumido –pero completo– en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (ediciones progresivamente ampliadas de 1817, 1827 y 1830). La primera parte está dedicada a la lógica, que desarrolla en extensión en *La ciencia de la lógica* (1812-16); la segunda parte, a la filosofía de la naturaleza y la tercera, a la filosofía del espíritu.

8.14. La lógica

La lógica viene a ser el desarrollo dialéctico de las categorías filosóficas desde las más abstractas, vacías y aisladas hasta las más

concretas, plenas y comprensivas. Aquí, la dialéctica no la sufre ninguna conciencia sino las mismas categorías que, en virtud de su significado, se van transformando y desarrollando, pasando de unas a otras. Como ejemplo, podemos comentar brevemente la dialéctica inicial –por otra parte, muy famosa– que agrupa tres categorías: el ser, la nada y el devenir.

Por su compleja teoría del comienzo especulativo, Hegel considera que hay que empezar por la más abstracta y general. Esta no puede ser otra, por tanto, que la del ser –pues se predica de todas las cosas sin excepción. Así, la categoría que refleja la unidad más simple e inmediata es el ser. Pero, razonando la definición del ser, se hace claro también que, si todas las cosas son «ser», entonces con este predicado o categoría «ser» no se dice nada de concreto de nada. El ser es un predicado o categoría tan abstracto que no dice nada. Es, por tanto, el no-ser, la nada. Así pues, la categoría «nada» es en el fondo exactamente la misma, tiene el mismo contenido y significa lo mismo, que la categoría «ser».

Hemos llegado así a la escisión ser/nada. Ahora bien, como hemos visto, hay una especie de implicación mutua entre estas dos primeras categorías: una pone o remite a la otra, y ésta a la primera. Se produce un devenir otro, que –sin poder detenerse– deviene de nuevo la primera. Hemos llegado así la reconciliación de ambas: el devenir. Hemos llegado al movimiento de referencia mutua y, así, hemos visto desarrollarse dialécticamente una nueva unidad, si bien ahora mediada, que tiene como momentos –dice Hegel– las otras dos categorías: «ser» y «nada».

Con dialécticas similares, pero a menudo de muy diversos tipos, va progresando Hegel desde la doctrina del ser (primera parte de la lógica) a la doctrina de la esencia (segunda parte) y la doctrina del concepto (tercera parte). Y –más allá– desde ésta a la filosofía de la naturaleza, donde trata de las categorías ya no puras –como en la lógica–, sino ahora aplicadas a la naturaleza y a las ciencias naturales. Finalmente, el desarrollo dialéctico del sistema hegeliano llega

a la filosofía del espíritu, donde se explicitan las categorías propias de la antropología y la psicología (espíritu subjetivo, dice Hegel); la moralidad, eticidad, la sociedad civil y el Estado (espíritu objetivo); y el arte, la religión y la filosofía (espíritu absoluto).

8.15. La Filosofía del Derecho

Hegel desarrolló también su concepción de la sociedad y del Estado en su obra *Principios de la filosofía del derecho* (1821). Con posterioridad a su muerte, sus discípulos publicaron sus cuatro libros basados en algunos manuscritos y, sobre todo, en las lecciones universitarias dadas por Hegel sobre arte, religión, filosofía de la historia e historia de la filosofía. Todas estas ediciones son muy influyentes pero especialmente la última, pues Hegel fue el primer gran filósofo que se preocupó por conocer exhaustivamente toda la historia de filosofía anterior a él y exponerla como un gran proceso histórico-dialéctico.

Aún hoy, gran parte de los manuales escolares siguen en cierta medida el modo de historiar la filosofía de Hegel, planteándola como una corriente de desarrollo progresivo de las respuestas a unos mismos problemas, donde unas y otros van superándose al integrar dialécticamente los logros anteriores en los posteriores. Hegel, naturalmente, se puso –aunque humildemente aceptaba que sería superado con el tiempo– al final de esa historia como el punto sobre el que –de momento– convergía toda la historia de filosofía y la tradición filosófica occidental. Algo de cierto debe haber en ello, pues la orientación de la filosofía contemporánea, siguiendo caminos muy diversos a los anteriores a Hegel, continua teniendo en éste su gran fuente de inspiración e, inevitablemente, lo evoca como el último gran sistema filosófico omnicomprensivo.

9. LA PERIODIZACIÓN DE LA HISTORIA, VÉRTICE DEL PENSAMIENTO HEGELIANO

La filosofía hegeliana de la historia es, seguramente, uno de los lugares donde Hegel se «explica» mejor. El autor parece, por una vez, bajar a discutir los problemas en términos más comunes y menos tecnificados especulativamente. Esto ha llevado a considerar sus *Lecciones de filosofía de la historia universal*[248], en especial la que se presenta como su introducción –*La razón en la historia*[249]– como una manera muy adecuada de introducirse en el pensamiento y sistema hegeliano. Ello sería interesante si no fuera porque correlativamente se ha despreciado –al menos, respecto a otras obras– el valor filosófico de su contenido. Así, resultaría que la filosofía hegeliana de la historia es una buena introducción, pero que el estudioso o investigador ya no habrían de encontrar en esta obra material auténticamente valioso para sus meditaciones. Sólo así se entiende el relativo retraso de los trabajos sobre la filosofía hegeliana de la historia[250] con respecto a otras obras.

Normalmente, se olvida que, en este ámbito de su sistema, Hegel se enfrenta con uno de los problemas más rotundos para su pensamiento. Más que en ningún otro ámbito, estaba en juego su «fe racional» o la potencia de su pensamiento en la siempre difícil comprensión de los datos y de hechos intersubjetivamente disponibles en su tiempo. En la filosofía de la historia, como en ninguna otra parte, Hegel tenía que mostrar y demostrar la racionalidad de la realidad, la rosa en la cruz del presente.

Ahora bien, esta realidad y este presente eran los mismos que intentaban comprender los historiadores, los pensadores y los filósofos de la historia de su época. Hegel tenía, en definitiva, que enfrentarse con los mismos hechos y acontecimientos que todo el mundo en su época, y era «hablando de» estos hechos como tenía que afianzar los presupuestos básicos de su filosofía especulativa.

El reto es enorme, pues se trata –mucho antes de que Marx lo intentase– de mostrar que el vuelo especulativo no era una tela de araña sólo existente en su mente, sino que tocaba y comprendía la realidad. Y ahora no una «realidad» que quién sabe dónde está, sino la realidad intersubjetiva de su época que otros también exponían a un nivel más cotidiano.

9.1. Los temas y acontecimientos que marcaban la época

En la filosofía de la historia tenemos, pues, la oportunidad de analizar la batalla del pensamiento del Hegel más maduro con los temas y los acontecimientos básicos a partir de los cuales su época se comprendía a sí misma y a su pasado. Hay que tener en cuenta lo mucho que en la explicación de estos acontecimientos se jugaba la cultura alemana de principios del siglo XIX.

Se ha escrito mucho sobre el valor que tenía para gran parte de la intelectualidad alemana la Grecia clásica (sólo hay que pensar en Winckelmann, Lessing, Schiller, Goethe, Hölderlin o Schelling). Es indiscutiblemente cierto que los alemanes se estaban definiendo respecto a los griegos: de alguna manera, se buscaban a sí mismos y suideal humano en la antigüedad clásica. Grecia era la patria deseada y añorada: por eso era tan importante para la definición de la patria alemana que comenzaba a formarse. Buscando a los griegos, los alemanes se buscaban a sí mismos y lo hacían en todos los ámbitos: artístico, literario, político, social… casi podríamos decir, antropológico.

Por otra parte, conviene valorar la enorme efervescencia y los problemas de comprensión que planteaban los cada vez más am-

plios y mejores conocimientos sobre extremo Oriente y sus viejas culturas. Igualmente, era para los modernos alemanes algo vital enfrentarse con ese imperio romano, del que durante tanto tiempo el Sacro Imperio Romano Germánico se había sentido heredero. Y, naturalmente, nadie puede negar la importancia decisiva que, para la comprensión de su tiempo, representaban acontecimientos como la aparición de los estados nacionales, la Reforma protestante o la Revolución francesa. Pues bien, todos estos problemas convergen en la filosofía hegeliana de la historia y hacen posible conocer mucho de la evolución de su pensamiento.

Un problema concreto nos permitirá referirnos conjuntamente a toda esta problemática ya que, de alguna manera, es el vértice donde se materializa la lenta evolución del pensamiento hegeliano. La compleja, lenta y, muchas veces, callada evolución de su pensamiento sobre Grecia, Oriente, Roma, la Reforma o la Revolución llevan en un momento dado a un cambio de perspectiva global de la historia. La evolución del pensamiento hegeliano sobre estos temas ha sido muy estudiada por lo que respecta al joven Hegel, pero en cambio se ha obviado en relación al Hegel maduro de Berlín. En concreto, se ha olvidado la última etapa de esta evolución, la cual se puede rastrear en sus cursos sobre filosofía de la historia en Berlín y, sobre todo, en su manuscrito póstumo titulado *La razón en la historia.*

El paso postrero en esta evolución sólo se manifiesta en el último año de su vida, con la redacción de este escrito. Por ello, Hegel tan sólo pudo llegar a sintetizar su postura que, si bien no era nueva en él, estaba ahora más radicalizada. Hegel formuló una nueva periodización de la historia universal en tres etapas –en lugar de las cuatro que consideraba siempre en sus cursos, reestructurando radicalmente su valoración respecto al ideal griego, del cristianismo, de la Reforma y de la Revolución Francesa. Aunque su muerte le impidió rehacer toda la historia universal sobre estos nuevos parámetros, así como llevar a cabo la explicitación de todas sus consecuencias, sí pudo esbozar claramente un nuevo estadio en la relación de estos temas dentro de su pensamiento.

Nuestra tesis parte de considerar este cambio de periodización como resultado de una larga evolución que, finalmente, lleva a recomponer el esquema lógico-finalístico-lineal de su filosofía de la historia. En definitiva, el cambio en la periodización –que a lo largo de diez años había sido planteada en cuatro etapas– a una partición tripartita de la historia, sería el resultado de una evolución en la valoración de los momentos clave de la historia hegeliana: Grecia y el cristianismo y, en consecuencia, Ia Reforma y la Revolución.

Antes de entrar en este problema, consideremos las dos periodizaciones por separado.

9.2. La periodización en cuatro etapas

En la *Filosofía del derecho*[251] de 1821, Hegel expone de manera resumida el esquema cuatripartito que persistirá a lo largo de los cursos sobre la historia universal. Hegel sigue así la periodización corriente en su época, al dividir la historia universal en cuatro monarquías[252]. De esta manera, se remontaba a una tradición que procedía del *Libro de Daniel*[253] y, probablemente, de fuentes paganas anteriores[254]. Lübbe-Wolff relaciona muy bien la persistencia –si bien adaptada a los nuevos tiempos– de este esquema de periodización con los esfuerzos del Sacro Imperio Romano Germánico por considerarse sucesor del antiguo imperio romano y legitimar, así, la asimilación del derecho romano. Efectivamente, hasta el siglo XVII se mantiene la creencia –que se remonta, de nuevo, al libro de Daniel– de que el imperio romano –con su continuación germánica– sería el último de la historia, al cual le sucedería el advenimiento del eterno reino de Dios[255]. Sin embargo, esta autora no consigue explicar la distinción –siempre clara en Hegel– entre el mundo romano y el mundo cristiano-germánico[256]. Nosotros intentarnos responder más adelante a este problema y otros que le son correlativos.

1. Hegel considera el mundo oriental[257] como la primera etapa de la historia o el primer principio en la realización del espíritu uni-

versal. Este mundo se caracteriza por el principio según el cual el espíritu se impone como lo sustancial que «es la identidad en la cual la individualidad está inmersa en su esencia y no tiene para sí ningún derecho». Hegel tiene interés por subrayar la «indivisión» de la «totalidad patriarcal natural»[258] que domina en el mundo oriental. Esta indivisión viene subrayada por la no distinción entre individuo y estado, religión y estado, o entre ley jurídica y precepto religioso moral. También se impone la indiferenciación natural entre estado y déspota.

La indiferenciación provoca la fijeza total y absoluta del estado y de la sociedad. El todo muestra en todo momento una «solidez natural, ya sea en la forma de un imperio patriarcal y burocrático como es el chino, o en la forma de la división de castas en la India[259].

2. El principio griego es definido como «el saber de este (se refiere al oriental) principio sustancial»[260]. En este momento, se haría consciente lo que los orientales vivieron instintiva e inmediatamente. Los griegos sabrían ahora del espíritu sustancial y se pondrían mediante este saber bajo sus órdenes. La «bella individualidad ética» sería el resultado de esta armonía espontánea y viva, pero ya consciente, con el espíritu sustancial.

En Grecia se daría todavía la «unidad sustancial de lo finito y lo infinito»[261] del mundo oriental, pero ya no como una naturaleza o inmediatez inconsciente, sino como algo sabido, algo que los individuos conocen. Como dirá en las *Vorlesungen*, los griegos consiguen expresar el espíritu de una manera plástica y artística, de una manera bella. Son capaces de conocer y de representarse lo espiritual –cosa que los orientales fueron incapaces de hacer y que, según Hegel, el arte egipcio muestra como fracaso y enigma.

La indivisión oriental entre subjetividad o individuo y totalidad universal se ve ahora superada. En Grecia «se manifiesta el principio de la individualidad personal (*personlicher lndividualität*), pero todavía no contenido en sí mismo, sino mantenido en su unidad ideal»[262]. Surge la individualidad, pero todavía no como subjetividad reflexiva; cuando finalmente aparezca ésta, será la causa de la ruina del bello

mundo griego. Hegel nos recuerda que, en la época de esplendor, esta subjetividad no tenía el poder total y no regía totalmente la voluntad, sino que las grandes decisiones «eran depositadas más alto y fuera de ellas», eran dejadas a los oráculos, por ejemplo.

3. El tercer principio es el romano –que Hegel considera aquí como separado del griego-, el cual no responde al filosofema «sólo algunos son libres», sino que –como ocurre en las *Lecciones*– considera todavía como una profundización de la escisión subjetividad/estado que provoca el fin de las *polis* griegas. El principio romano es, pues, «la profundización del ser para sí que se sabe, que desemboca así en la *universalidad abstracta* y, por tanto, en la oposición infinita contra la objetividad que ha estado abandonada por el espíritu»[263]. En el mundo romano desaparece totalmente la indivisión oriental, erigiéndose en el mundo de la escisión. Aparece así el antagonismo entre la subjetividad abstracta, pero ya plenamente desarrollada, y la universalidad también abstracta[264].

Los dos polos –abstractos precisamente porque escinden lo que no ha de ser sino una unidad concreta– se enfrentan y degeneran internamente. De la degeneración interna de cada polo (los individuos, «degradados al nivel de personas privadas, de iguales con derechos formales»[265], de abstracciones jurídicas sin ningún contenido vital, concreto y personal; lo universal o el estado, degradados a tiranía arbitraria y desmesurada) y de su enfrentamiento resultará la purificación que conducirá al cristianismo.

4. El principio cristiano germánico representa la reconciliación de la escisión que comenzó con el fin del mundo griego y que llegó al extremo en el mundo romano. El espíritu «recibe ahora en su interioridad su propia verdad y esencia, se reconcilia con la objetividad y está en ella como en su propio terreno»[266]. Con el *Gemüt* típico de los germanos, éstos consiguen vivir en armonía con lo universal y objetivo, realizando así la auténtica libertad. Además, la realizan efectivamente en el mundo en la forma de una constitución racional (espíritu objetivo) y en la forma de una ciencia del pensamiento (la filosofía, espíritu absoluto)[267].

Con el fin del mundo romano, la interioridad abstracta ha tocado fondo. Enfrentado con «la absoluta negatividad»[268], el espíritu se repliega en sí mismo y descubre la «infinita positividad de su interioridad». Su infinita positividad le muestra la naturaleza divina con que está formado su ser. El espíritu descubre su esencia como la esencia divina y, entonces, se sabe como espíritu divino, sabe «la unidad de la naturaleza divina y humana». El espíritu es consciente en este momento de que la verdad que aparece en el fondo de su subjetividad, de su autoconciencia, es la verdad absoluta, divina. Sabe[269] que, replegado sobre sí en su fondo más universal, encuentra lo universal y racional. Encuentra, entonces, la verdad en y para sí, la razón y justificación del mundo y de la historia. Sólo a partir de aquí y rompiendo toda oposición[270] se reconciliará con lo racional y real y se sabrá, así, libre.

Para Hegel, este es el mensaje que, aparecido en la religión cristiana, será realizado plenamente en el mundo por los pueblos germánicos. Éstos, no obstante, tienen un largo camino por delante. Primero han de asumir y rehacer de acuerdo con el principio cristiano todo su ser y todas sus instituciones. Después, vivirán la dramática escisión que se corresponde con la conciencia escindida o desgraciada de la *Fenomenología del espíritu. El* pueblo germánico ha de pasar por nuevas pruebas –un nuevo paso por la negatividad– para poder realizar la reconciliación en el mundo y en la forma plena del pensamiento. Ya no en la manera abstracta o intuitiva del sentimiento *(Empfindung)* como fe, amor o esperanza, ni como ánimo (tener interioridad, corazón o coraje, *Gemüt),* fidelidad o camaradería[271]. Toda la edad media es un período de prueba y de paso por la negatividad. Durante esta época, la verdad o la norma de vida está representada por un «más allá». La iglesia y su doctrina son la guía espiritual, aunque también limitada –como todo momento abstracto y escindido. Se mueve aún en el mero nivel de la representación y cae, por tanto, en la arbitrariedad y los intereses mundanos.

Así, curiosamente, a pesar de que el principio a realizar era la superación de toda oposición, la edad media cae en la «contrapo-

sición absoluta» entre iglesia y estado, entre mundo espiritual –y sagrado– y mundo profano. Pero la reconciliación superadora llega a medida que el elemento espiritual se ha reconciliado con la realidad terrenal y objetiva. Paralelamente, el elemento mundano se eleva, produciendo tanto el pensamiento y los saberes racionales, como el derecho y las leyes también racionales[272]. La iglesia deviene mediante la Reforma armónica con el mundo ético y el estado se torna racional correlativamente a la aparición de un pensamiento racional –la filosofía, la Ilustración. La reconciliación elimina todas las oposiciones, como hemos dicho, y así el estado deviene a su vez representante de aquel mundo terrenal y de aquel mundo espiritual. Esta es la gran reconciliación, que hace posible y es correlativa de la auténtica libertad. Ahora, la religión encuentra su lugar y se muestra armónica con el estado y la ciencia especulativo-filosófica, como «manifestaciones complementarias».

Este es el esquema que Hegel resume en la *Filosofía del derecho* y que desarrolla a lo largo de las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal.* Ahora bien, en el fragmento del manuscrito de 1830 llamado *La razón en la historia* Hegel propone otro esquema, ahora tripartito.

9.3. La periodización tripartita

Hegel comienza afirmando que hay que partir de la consideración abstracta[273] del espíritu, según la cual la historia es el desarrollo de éste hacia su autoconocimiento –del esfuerzo para adquirir el «saber» de su en sí. «Según esta determinación abstracta (del espíritu[274]), podríamos decir de la historia universal que es la descripción del espíritu esforzándose por adquirir el saber de lo que él es en sí»[275]. La representación más abstracta partiría para Hegel de la enseñanza del núcleo especulativo del sistema: el espíritu se autoconoce a medida que se autocrea. Este proceso es todo el movimiento de la realidad espiritual y de la historia universal.

Evidentemente, esta definición de la historia de la libertad es también abstracta, porque hace abstracción de las circunstancias concretas sobre las que se inscribe todo el proceso y está, por el momento, indemostrada. En el borde de la página[276], Hegel introduce la siguiente tripartición: *«a)* allgemeine Bestimmung, *b)* erscheinende Mittel, diese Bestimmung zu vollbringen, *e)* vollendete Realität, Staat». Parece, por tanto, que Hegel quiere comenzar por la determinación universal y abstracta meramente lógica y previa a la exteriorización, para pasar después a los medios materiales y concretos (empíricos) que permiten la realización y exteriorización de aquella determinación abstracta. El estado sería el lugar de la reconciliación, donde la lógica de la determinación abstracta y la empírea de los medios se reconcilian.

Hegel destaca la distancia que hay entre esta consideración abstracta de la historia y del espíritu, y su determinación concreta vista en relación con los acontecimientos y circunstancias empíricas naturales. Así, en la página 197-155 menciona la consideración abstracta, contraponiéndola a una determinación de naturaleza lógica que estaría dada en su concreción en la filosofía del espíritu: «la determinación más precisa de estos niveles (etapas, *Stufen)* es lógica en su naturaleza universal, pero en su (naturaleza) concreta se ha de exponer en la filosofía del espíritu»[277]. Es como ejemplificación de aquella determinación abstracta que formula el esquema tripartito que ahora comentaremos.

Dentro del esfuerzo del espíritu por autoconocerse y obtener el «saber de lo que él es en sí» se producen los principales momentos de la historia universal. El espíritu busca autoconocerse como libre por medio de sus encarnaciones en los diferentes pueblos. Por esto, Hegel estructura ahora la periodización de la historia a partir del elemento del «saber», el cual determina los principios de los distintos momentos.

1. En el mundo oriental[278] los hombres no saben que el espíritu –o ellos mismos, como formando parte del espíritu– es, en sí, libre.

Como éste en sí no es para sí, como no lo saben, no lo son (no son libres en y para sí, sino sólo en potencia). Vemos aquí reflejada[279] la identidad y unión en un único acto de la autocreación –el ser– y el autoconocimiento –el saber– del espíritu. Puesto que los orientales no tienen un espíritu absoluto libre, que les diga que son libres –que les introduzca en la autoconciencia de sí como seres libres–, tampoco lo son objetivamente, realmente, en la realidad efectiva espiritual: las instituciones éticas. Entonces, en definitiva, no son libres, su espíritu objetivo no contiene dentro de sí la determinación de la libertad.

La sabiduría limitada de los orientales, basada en que tan sólo uno es libre, hace de éste únicamente un déspota, ya que su voluntad será siempre arbitraria, incluso cuando es benigna *(Milde)* o bondadosa *(Zamheit).* Este uno no será libre, y ni tan sólo será un hombre auténtico. Podemos sospechar que Hegel piensa en este «uno» no como el déspota, sino como «el uno», es decir: el todo. El emperador o déspota está tan sometido a las costumbres heredadas y aceptadas inmediatamente como cualquier otro individuo. Entonces ese «uno» que sería libre sólo podría ser el todo, que se impone natural e inmediatamente a la totalidad de los individuos[280].

Como podemos ver, este esquema no le funciona a Hegel ni en el comienzo. En definitiva, el tipo de libertad posible en un mundo fosilizado –con sumisión natural al patriarca o a las costumbres más arbitrarias– no puede hacerse compatible con el concepto hegeliano de libertad. Así, Hegel se ve obligado a subrayar: «pero tal libertad (del mundo oriental) no es sino arbitrariedad, barbarie, embrutecimiento de la pasión: incluso la dulzura y la docilidad de las pasiones (evidentemente, piensa sobre todo en su estereotipo de China) aparecen aquí como un accidente natural, como algo arbitrario». El todo sustancial se impone a todos los individuos sin excepción, de una manera todavía natural e inmediata y los condiciona por igual –sean el emperador o su esclavo. Así, Hegel caracteriza esta etapa como la de la inmediatez. En ella, el espíritu está hundido en la naturaleza y sólo existe en tanto que singularidad no

libre (sólo uno es libre)[281]. Hegel obvia claramente la contradicción que se desprende de la imposibilidad de libertad en este estadio[282] y la reducción esquemática que afirma que alguien –individual, *Einzelheit*– es libre.

En el mundo oriental –así como en la naturaleza, que es siempre idéntica a sí misma y se expresa imperativamente mediante instintos de obligado cumplimiento– el individuo es un mero accidente[283], y está condenado a rehacer eternamente la vida de sus antepasados. Este mundo se encuentra todavía en el interior de la naturaleza y de la inmediatez. Por ello, reina en él la más absoluta unidad, la cual niega la subjetividad y autonomía de los individuos.

No obstante, el mundo oriental tiene como meta el autodescubrimiento del espíritu, el cual ha de salir de la naturaleza y fijar los ojos en sí mismo. El resultado del mundo oriental, por tanto, es que el espíritu puede comenzar a conocerse como tal y superar su vida inconsciente, natural y meramente en sí. Porque en Oriente, si bien ya existe el espíritu, sólo lo hace en la inconsciencia de sí. Existe como una naturaleza que se impone inmediatamente sobre los hombres, sin que medie el pensamiento o la reflexión.

2. Donde, por primera vez, surgió la conciencia de la libertad fue, según Hegel, en los griegos y, por tanto, fueron ellos los primeros en ser libres. Ahora bien, griegos y romanos[284] tienen también una limitación en su libertad, pues sólo sabían que «algunos» –no todos o el hombre en tanto que hombre– eran libres. Frente a este autoconocimiento limitado e imperfecto, lo que había considerado como la más auténtica y bella eticidad se le aparece finalmente a Hegel como una «flor caduca, limitada, contingente, que significó además una dura sumisión de los hombres»[285]. Hegel pensaba en la esclavitud, sobre la que se sostenía –afirma– la bella libertad griega. Como veremos, en ningún otro momento Hegel se había mostrado tan duro con el ideal ético griego: evidentemente se había ya distanciado mucho de su ideal juvenil.

Grecia es, no obstante, el lugar donde el espíritu sale de su primer estado puramente natural y representa el primer quebranta-

miento de aquel estado indiferenciado e inmediato. Pero esta primera escisión «es imperfecta y parcial (algunos son libres), porque proviene de la naturaleza inmediata, esté en referencia a ésta y todavía afectado por ella como por uno de sus momentos»[286]. El espíritu había de separarse de la naturaleza y de su unidad inmediata, había de salir del estado de la «simple obediencia y de la simple confianza»[287]. La separación aparece con la reflexión en sí del espíritu. Pero esta separación no es total, y la libertad para sí se encuentra todavía ligada a la sustancialidad. Hay libertad auténtica en tanto que es la unión de lo universal y lo particular, pero no es una libertad surgida desde y por la profundidad de la subjetividad o interioridad del espíritu. Es una bella libertad ética, pero que aún no parte del individuo sino de la universalidad, y que se impone aún sobre el ser subjetivo de una manera natural, acrítica, inmediata y no plenamente reflexiva. El espíritu sólo ha salido del estado de naturaleza por medio de haberse comprometido en la dirección de la subjetividad[288].

Hegel –en una versión del esquema tripartito dada en los cursos– divide la segunda etapa de la historia –la de la *Trennung*– en dos tipos de «relaciones del espíritu»: Grecia y Roma. No obstante, vemos que ambos pueblos están contemplados dentro del momento de la escisión y que Hegel ya no alaba ni considera Grecia de la misma manera que solía hacerlo. Dirá, simplemente, que Grecia es la juventud del espíritu y que tiene libertad, aunque no sea la auténtica libertad que sale de las profundidades del espíritu. Roma es, en cambio, la madurez del espíritu, donde el individuo tiene y sigue ya su fin particular que le aparta de la universalidad. Por este motivo el estado, para ponerlo a su servicio, ha de disciplinarlo violentamente [289].

De esta manera, Grecia es puesta implícitamente en relación con Oriente, ya que la subjetividad y el individuo aún continúan en el seno de la sustancialidad; mientras que Roma es aproximada a la edad moderna, porque es el mundo donde ya hay realmente subje-

tividad y personalidad de los individuos. Grecia tiene una auténtica libertad pero es todavía natural, ya que no ha nacido propiamente de las profundidades del espíritu, sino que es como un don afortunado y gratuito –y por eso mismo, inmediato y natural. No hemos de olvidar que para Hegel el espíritu sólo es aquello que por su propio esfuerzo se hace y que en Grecia falta la determinación del trabajo esforzado del espíritu sobre sí.

En el espíritu romano es donde aparece claramente la separación entre individuo –lo particular– y el universal. Ahora, el individuo existe plenamente para sí, tiene fines privados, si bien sólo puede alcanzarlos poniéndose al servicio del universal, del estado. Ahora, individuo y subjetividad existen para sí, a pesar de estar sometidos a la dura disciplina de un poder despótico con el cual nunca se pueden identificar, pero al que se han de someter.

3. Fueron los pueblos germánicos los primeros que, gracias al cristianismo, alcanzaron la conciencia de la libertad del hombre en tanto que hombre[290]. Concibieron que la libertad espiritual es la verdadera naturaleza humana. Podemos decir que sabían que la naturaleza libre del espíritu es su propia naturaleza, que compartían con el espíritu la misma naturaleza esencial y que eran, por tanto, espíritu libre. Esta verdad les llega primero por la religión «en la más íntima región del espíritu»; el cristianismo –por tanto– actúa de catalizador de una de las revoluciones más profundas de la historia universal hegeliana. No obstante, con la llegada del cristianismo se inicia un largo camino durante el cual el principio espiritual se inscribe en el mundo. Esto es lo que explica, por ejemplo, que inmediatamente no se aboliera la esclavitud y que las constituciones político-éticas tardasen en reflejar y edificarse sobre este principio. Con el mundo cristiano germánico se alcanza la auténtica libertad, el hombre es libre en tanto que hombre. «Es la elevación de esta libertad (griega y romana), aún particular, a su pura universalidad (el hombre es libre en tanto que hombre), a la conciencia de sí y al sentimiento de sí (*Selbstgefühl*) de la esencia de la espiritualidad»[291]. Vemos cómo la comparación es ahora muy clara, de ma-

nera que la edad moderna no se ha de avergonzar de nada ante Grecia –como siempre sucedía en Hölderlin. Para el Hegel maduro, la auténtica libertad sólo se realiza en el mundo cristiano germánico, ya que sólo entonces el hombre es libre simplemente por ser hombre y, alcanzando la conciencia, llega a la esencia de la espiritualidad: la libertad.

En el mundo cristiano germánico, el espíritu divino y universal se realiza en el mundo y en los individuos[292]. El hombre se sabe reconciliado con el espíritu divino y sabe que en sus profundidades espirituales habita el espíritu divino –como su esencia. Se realiza así la conciliación del espíritu objetivo y el espíritu subjetivo: en definitiva, la reconciliación del estado o lo universal con el individuo. En una formulación más especulativa y en términos de la *Ciencia de la Lógica*, ahora «se ha conciliado y unido con su concepto»[293]. Se ha alcanzado así la auténtica libertad, que sólo en el reino del derecho y en el estado se puede realizar.

Hegel, a pesar de que –como hemos visto– matiza y trasciende este esquema, lo vuelve a repetir: «con lo que he dicho en global sobre la diferencia del saber de la libertad, es decir, en la forma en que los orientales supieron que uno es libre, el mundo griego y romano que son libres algunos, mientras que nosotros sabemos que todos los hombres son libres. Que el hombre en tanto que hombre es libre. Estos diferentes estadios son las épocas que distinguimos en la historia universal y la división de que nos serviremos para tratarla».

9.4. Hacia las razones del cambio de periodización

Nosotros consideramos que este esquema tan tozudamente mantenido por el autor responde a una formulación del último Hegel, destinada en gran parte a subrayar el progreso lineal de la libertad en la historia y que, por tanto, le obligaba a relativizar la admiración que sentía por la eticidad de la Grecia clásica. En definitiva, el esquema tenía como consecuencia mostrar una historia universal tripartita, con un desarrollo progresivo claro y rotundo, resultando

por tanto contrario al privilegio que hasta entonces representaba dentro del trancurso histórico el ideal griego. Sin embargo, como veremos, este cambio en la periodización es signo también de otros cambios de valor dentro de los elementos centrales del pensamiento hegeliano.

Ciertamente, de este modo muchas de las dificultades de la consideración global de la historia universal resultaban exorcizadas. Por este motivo, y dado el énfasis con que Hegel subraya por dos veces en el manuscrito la división tripartita de la historia, pensamos que era consciente de la ruptura que representaba respecto a lo que había dicho tanto en sus clases como en la *Filosofía del derecho.* Parece, efectivamente, que hay en Hegel una clara intención de modificar su interpretación global de la historia universal, así como la valoración de algunos elementos clave de su pensamiento. En definitiva, el cambio de estructuración que Hegel siempre siguió en sus cursos y que se refleja en las *Lecciones,* indica un cambio notable de visión. Ahora intentaremos demostrar nuestra tesis de que, con este cambio de periodización, Hegel quería –creemos que conscientemente– relativizar su ideal de juventud, la valoración de Grecia y de su bella eticidad, además de elevar el cristianismo a núcleo básico de la historia.

Para argumentar nuestra tesis de la centralidad del conflicto que se produce en el pensamiento hegeliano entre los dos tipos de periodización[294] en tres y cuatro etapas, hemos de demostrar primero que estas periodizaciones no son reducibles entre sí y que ambas representan un momento importante en la evolución de su pensamiento. Empezaremos, pues, por el soporte documental que cada una de ellas encuentra en los textos hegelianos.

El esquema triádico que –por su simplicidad– ha llegado a ser el más conocido, así como un filosofema que cuesta superar, se encuentra en el manuscrito hegeliano de *La razón en la historia,* posiblemente redactado con vistas a la publicación de la filosofía de la historia universal. En éste el esquema tripartito aparece tres veces[295], así como otra vez en los apuntes de los últimos cursos[296].

Así pues, disponemos del esquema tripartito en cuatro versiones, todas en resumen: tres de ellas, en uno de los últimos manuscritos hegelianos (al comienzo figura la fecha 8-XI 30).

La periodización en cuatro etapas se encuentra ya en la única obra publicada en vida del autor, incluye el desarrollo de los momentos de la historia universal –la *Filosofía del derecho*– y preside las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*[297]. Además, hay que tener en cuenta que en las lecciones sobre filosofía del derecho (mayoritariamente editadas por Ilting, pero también con aportaciones de D. Henrich), hace referencia siempre a cuatro etapas ya desde el curso 1818-19[298].

Parece claro, pues, que en sus dos o tres últimos años de vida Hegel decidió cambiar la estructura de su filosofía de la historia universal, aunque no llegará a desarrollarla completamente. El cambio consiste en unir en un mismo momento lógico-histórico el mundo griego y el mundo romano, los cuales –como hemos visto– habían sido tratados por Hegel como antitéticos (si bien, paralelamente, se mantenían como primer momento el mundo oriental y, como último, el mundo cristiano-germánico). Una de las consecuencias evidentes del cambio es que Hegel consiguió finalmente reducir la estructura de la historia a una tripartición, lo cual encajaba mucho mejor con el armazón de su dialéctica[299].

9.5. ¿Son compatibles ambas periodizaciones?

Ahora conviene que intentemos responder a la cuestión de si ambas estructuraciones son reducibles entre sí o, dicho en otras palabras, si podemos encontrar la auténtica periodización que subyace a ellas. Se pueden pensar en diferentes maneras de hacer compatible el esquema cuadripartito con el tripartito. Teniendo en cuenta la dialéctica ternaria[300] hegeliana, podemos simplificar la cuestión de la siguiente manera: el período cristiano germánico no plantea ningún problema, es claramente el momento de la reconciliación. Oriente es indiscutiblemente un momento de la unidad indiferen-

ciada y puede ser considerado fácilmente como «el» primer momento. El mundo romano es también, claramente, un momento de escisión y, por tanto, funcionaría sin problemas como segundo momento de la dialéctica.

Evidentemente, el mundo histórico-espiritual que presenta más difícil ubicación es el griego –curiosamente, uno de los que mayor interés le despierta a Hegel. El resultado más importante del cambio de periodización es el de unir en un solo momento el mundo griego y romano, aunque ambos tenían hasta entonces muy poco que ver en lo que respecta al contenido y su papel en la historia. Grecia era como su cara negativa. Hegel no pudo –por su muerte– rehacer su visión del mundo griego a partir de su identificación con el mundo romano, pero es evidente que su visión de aquél había sufrido cambios muy importantes y, por así decirlo, muy negativos. Grecia había pasado de ser el mundo de la «bella eticidad», el mundo «más bello y afortunado», a ser simplemente una etapa intermedia en la que sólo algunos eran libres. Parece ser, pues, que el cambio de periodización lleva a una asimilación de Grecia a Roma y, por tanto, a una relativización de su «afortunado» y «bello» papel en la historia.

La extrema fascinación que Grecia ejerció sobre Hegel –y que nunca dejó de ejercer– nos obliga a considerar la posibilidad de que el auténtico comienzo espiritual de la historia estuviera en Grecia. Planteado el problema así, tendríamos que escoger entre las dos hipótesis siguientes:

1. El auténtico comienzo es Oriente, siendo Grecia –hasta el esquema tripartito– un momento privilegiado en razón al ideal de juventud. Oriente representaría la «revelación inmediata»[301] del espíritu, donde éste está todavía en forma de unidad indivisa y previa a toda escisión. Entonces, Oriente se correspondería perfectamente con el primer momento de toda dialéctica: la afirmación de la unidad indiferenciada y sin ninguna determinación interna, el «poner» la unidad abstracta. Grecia sería un momento al margen (que Hegel se esforzaría por integrar sin conseguirlo del todo), marcado todavía por la unidad inmediata. Roma sería el segundo momento

de toda dialéctica, momento de la escisión y de la oposición, y el mundo germánico, el de la reconciliación.

2. Grecia asume mejor que el mundo oriental el papel de unidad indiferenciada, siendo, por tanto, el auténtico comienzo. Oriente sería un momento previo que, por «natural» e incapaz de dinamicidad y falto de auténtica consciencia del espíritu, no entraría propiamente en el desarrollo del espíritu y, por tanto, de la historia. Grecia sería entonces el momento de la unidad universal, que se escindiría dando lugar al momento romano, mientras que la reconciliación aparecería finalmente con el cristianismo y los pueblos germánicos. Ambas hipótesis tienen argumentos a su favor. Así, la primera puede argüir, en primer lugar, la amplitud y el enorme trabajo de documentación que Hegel le dedicó[302]. Este no es, evidentemente, un argumento decisivo, pero sí que evidencia la voluntad de Hegel por incluir y desarrollar el mundo oriental en la historia universal. Al respecto hay que recordar que el único manuscrito de cierto tamaño conservado sobre el desarrollo concreto de la historia universal está dedicado a Oriente, mientras que para el resto de períodos hemos de referirnos casi exclusivamente a los apuntes tomados por los alumnos[303].

También afianza la primera hipótesis el hecho de que Hegel data el comienzo de la historia con la aparición del estado. En tanto que la historia universal ha de ser también una historia política, no cabe la menor duda sobre la «historicidad» del imperio chino, el mundo hindú y, sobre todo, el imperio persa (que ya no es, para Hegel, fijo como los dos primeros, sino en movimiento y en contacto con los momentos posteriores).

Hay que decir, por otra parte, que Oriente se acerca más a lo que se suele entender por el primer momento de la dialéctica. Es el mundo de la sustancialidad: en él, la universalidad se impone sin oposición a las diferentes particularidades y a los individuos, es el reino de la indiferenciación –el equivalente al ser de la *Ciencia de la lógica.* No es éste el caso de Grecia: no es el mundo de la identidad absoluta, inmediata e indiferenciada. En Grecia ya existe la

individualidad y la particularidad, si bien dentro de un bello equilibrio. La eticidad griega contiene ya el principio de la diferenciación, pero no hasta el punto en que el cuerpo social se disgregue –como en Roma.

La segunda hipótesis tiene a su favor el hecho del mayor contacto y relaciones, tanto empíricas como conceptuales, de Grecia con los momentos posteriores. El mundo griego está mucho más proyectado y vinculado con el momento posterior, mientras que el mundo oriental se muestra cerrado sobre sí. También juega a su favor la constatación de que la historia universal hegeliana es mucho más que una mera historia política. Así pues, dentro de una historia global del desarrollo del espíritu, Grecia tiene una consistencia y un espesor especulativo que la hace absolutamente necesaria para valorar el desarrollo del espíritu. También hay que recordar que Hegel afirma que sólo en Grecia se llega a la tierra del espíritu y que sólo en ella se llega a la consciencia del espíritu.

Nuestra posición se decanta por la primera hipótesis. Por una parte, porque explícitamente Hegel afirma siempre que el primer momento de la historia es el mundo oriental (y no creemos que haya que enmendar la plana al propio Hegel) y porque, cuando decide negar su papel independiente al mundo griego, lo asimila a Roma y no a Oriente. Por otra parte –y entrando en cuestiones conceptuales–, permite explicar mejor la posición de Grecia en el esquema cuaternario y, a la vez, plantear la evolución del pensamiento hegeliano que le lleva a asimilarla a Roma en el esquema ternario.

La primera hipótesis, además de no enmendar la plana a lo que explícitamente dice el autor, permite comprender el dilema del que poco a poco se hace consciente Hegel. Sólo la primera hipótesis justifica el equilibrio inestable y forzado –del esquema cuatripartito– y su resolución final. Intentemos ahora comprender algunos de los elementos clave que determinan este cambio aparentemente simple.

9.6. Un ideal anómalo dentro de la teleología histórica hegeliana

En primer lugar, hay que decir que Grecia representa una excepción dentro del transcurso histórico, porque va en contra de los principios de continuidad y progresividad. Es una anomalía, que todavía quedaba por superar, en el pensamiento hegeliano sobre la historia. El desarrollo progresivo, líneal y lógico que Hegel postulaba para la historia, chocaba con el valor desmesurado que todavía otorgaba a su ideal juvenil. Durante diez años[304], Hegel había pospuesto el problema y no había tenido inconveniente en mantener una cuatripartición y en situar a Grecia en una posición de excepción, pero finalmente la estructura de la dialéctica y los principios del progreso lineal se imponen.

Hay que comprender que no estamos ante una excepción extraña en Hegel y limitada a la filosofía de la historia. Una vez más, Hegel no responde al estereotipo de filósofo que aplica *ad hoc* sus esquemas lógicos por encima de las consideraciones concretas[305]. Ciertamente, podemos encontrar un parecido, e incluso superior, papel «excepcional» de Grecia en la historia, en sus clases sobre *Filosofía del arte* o sobre *Historia de la Filosofía*[306].

En definitiva, durante mucho tiempo, los ideales juveniles –compartidos con Hölderlin, por ejemplo, y de los cuales jamás abdicó totalmente– llevaron a Hegel a considerar a Grecia como un momento diferente de Oriente y de Roma, que eran valorados muy por debajo de ella. La división tradicional de la historia universal en cuatro monarquías[307], así como la correspondencia dos a dos de las cuatro épocas y las cuatro constituciones[308], le facilitarían probablemente la cuatripartición[309] de la historia. Por ello, Grecia ocupa una posición privilegiada a la vez que marginal, ya que «se sale» de la linealidad de la historia. Representaba un momento del espíritu tan «bello» y «afortunado» que sólo era comparable con lo mejor de los tiempos de Hegel. Era valorada por encima de los momentos del desarrollo del espíritu que la siguen y, por tanto, se elevaba por en-

cima de la historia y rompía con su estricta linealidad progresiva[310]. Negaba el lazo teleológico al que apuntaba el desarrollo del espíritu, dentro del cual era un momento extraño e incluso aberrante.

Ahora bien, en el momento de redactar el manuscrito *La razón en la historia,* Hegel pasa revista al conjunto de la historia universal. Hasta entonces, venía introduciendo sus cursos de manera similar al manuscrito introductorio llamado comúnmente «Sobre las maneras de escribir historia». Se trata de una clara introducción exterior, partiendo de los puntos de vista de los historiadores. Ahora, Hegel haría algo parecido a la periodización cuatripartita: partiría de los tópicos predominantes en su época e iría poco a poco profundizándolos e interpretándolos de acuerdo con su filosofía especulativa. Al plantearse finalmente una introducción «interna» y especulativa a su historia universal, no es extraño que prescindiese a la vez de aquella introducción externa y aquella periodización tópica. Hegel buscaría rehacer su pensamiento sobre la historia y el trancurso de ésta más de acuerdo con los principios especulativos de su sistema, tratando de afianzar la estructuración lógica de la historia y la filosofía de la historia. Para ello, necesita eliminar consideraciones «exteriores» que chocaban con los principios especulativos sobre los que quiere edificar su filosofía de la historia.

Es entonces cuando aparece del todo claro el choque que representaba mantener la excepcionalidad de Grecia con la base lógico-especulativa que definía la historia. Cristalizaba así la conclusión lógica de toda una larga evolución, de modo que Hegel ya no se muestra dispuesto a mantener a Grecia en su posición de privilegio. Toma conciencia de hasta qué punto había mitificado el mundo griego y, en el momento de repensar globalmente la historia (probablemente, en vistas a una publicación), ya no tiene ningún inconveniente en asimilar simplemente Grecia al mundo romano. Ahora, Hegel valoraría sobre todo el hilo teleológico progresivo y global. Pensaba más en función del todo, disponiéndolo estrictamente de acuerdo con las condiciones especulativas que se desprenden del núcleo lógico de su sistema. Finalmente, el or-

den lógico-conceptual se impondría por encima de consideraciones más concretas, como fueron la sobrevaloración de Grecia en su época.

El núcleo especulativo y lógico del sistema (coherente en definitiva con la idea absoluta) se basaba en la progresividad dialéctica, pero también lineal del desarrollo autocreador y autocognoscitivo del espíritu. Este era un presupuesto básico de su filosofía y, por tanto, se había de imponer sobre el bello pero ya viejo ideal de eticidad, del cual poco a poco se había distanciado.

Creemos que esta es una razón importante para comprender aquel cambio de última hora, pues –como hemos apuntado– este cambio es el vértice en el que converge toda una profunda evolución del pensamiento hegeliano. Es el síntoma de una evolución que dura prácticamente toda la vida de Hegel, y que sólo se manifiesta completamente en el último año de su vida. El esquema tripartito tiene para nosotros un gran valor como resultado sintomático de una serie de cambios de valoración en temas centrales del pensamiento hegeliano, que pocas veces se manifiestan así de claros.

9.7. De la identificación con el ideal griego a la identificación especulativa con el cristianismo

Paralelamente a las necesidades formales o lógico-especulativas de la manera hegeliana de considerar la historia, en el esquema tripartito se manifiesta el último episodio del conflicto –eterno en Hegel– entre su valoración del ideal griego y el cristiano[311]. Se ha subrayado muchas veces que helenismo y cristianismo son dos de los elementos centrales que marcan el pensamiento hegeliano, dos elementos contrapuestos que Hegel quiere sintetizar y superar. Así, en su juventud, Grecia había sido un elemento clave desde donde el joven Hegel miraba críticamente su época y el dogma «positivo» dentro del que había sido educado. Ciertamente, es difícil exagerar la importancia que el redescubrimiento del ideal griego tuvo para

la Alemania de finales del XVIII y para Hegel. Pero, al mismo tiempo, y a pesar de las interpretaciones de los hegelianos de izquierda (en el sentido de la clara e incuestionable heterodoxia cristiana de Hegel[312]), se hace difícil negar la importancia que tiene para él –en especial, en su etapa berlinesa– su identificación especulativa con lo que entiende como dogma cristiano.

Nos parece que cabe interpretar el paso del esquema cuatripartito al tripartito como una relativización del ideal griego con su paralela revalorización del cristianismo. Ciertamente, Grecia pierde su lugar privilegiado y la historia en su conjunto pasa a pivotar sobre el cristianismo.

Toda la historia apunta entonces lineal y progresivamente –sin excepciones– hacia el cristianismo, hacia los pueblos cristiano-germánicos. Así, finalmente, Hegel variaría de postura dentro de la polémica interminable que enfrenta a paganos y cristianos, antiguos y modernos, griegos y germánicos. Hegel, que con Hölderlin había comenzado reivindicando a los antiguos y paganos griegos –con su belleza, sus libertades, su amistad y compromiso mutuo, sus dioses–, termina decantándose por la profundidad especulativa del cristianismo y la posibilidad de reconciliación reflexiva que plantea, su auténtica libertad e, incluso, su estado. Así, lo que ya estaba implícito en el esquema en cuatro etapas –el mundo de la reconciliación es ya el cristiano germánico–, se erige como fin teleológico frente al cual todo lo anterior es un paso con valor relativo. Hegel elimina los últimos residuos contradictorios con la formulación del esquema tripartito y, sólo entonces, Grecia pierde su pedestal y el cristianismo reina en la historia universal sin parangón.

Podemos aceptar o no esta explicación de la evolución del pensamiento hegeliano, pero indiscutiblemente estos cambios que hemos señalado no se producen aislados. Muy al contrario, provocan o van acompañados de una serie de cambios paralelos que vale la pena señalar, aunque sea brevemente.

9.8. De la Revolución a la Reforma

La aceptación progresiva de los elementos lógicos básicos de su sistema y de su concepción de la historia (progreso, linealidad, teleología, etcétera), y el desplazamiento desde el ideal griego a la valoración del cristianismo, son correlativos con la evolución hegeliana que pasa de valorar la Revolución francesa como el hecho decisivo de su época a sustituirla en este papel por la Reforma protestante[313]. De todos es sabido su juvenil entusiasmo revolucionario, su opinión durante la invasión de Jena al ver en Napoleón el espíritu a caballo, su énfasis en que la Revolución e incluso el Terror fueron necesarios[314].

Desde su época en Tübingen hasta su salida de Jena, Hegel considera la Revolución como el movimiento que culminaría la historia al reinstaurar la perfecta armonía del hombre y la ley, del individuo y el universal. Hegel coincidiría con Hölderlin y estaría influido por su *Vereinigungsphilosophie.* Es evidente que esta etapa coincide con la mayor valoración del ideal griego, hasta el punto de que la Revolución francesa sólo tendría sentido como la reinstauración de aquella bella eticidad griega. Ciertamente, el impacto de las noticias sobre el Terror de Robespierre modera su entusiasmo, pero siempre subrayó que la finalidad que movía a éste era buena, aunque no lo fueran los medios[315]. El mismo Robespierre era presentado siempre como un esclavo y un héroe de la «virtud», de la virtud revolucionaria que ataca a todo sospechoso de contrarrevolucionario. Es evidente que Hegel abandona la Jena ocupada siendo todavía fiel a la Revolución, así como al ideal griego.

Ahora bien, cuando se analizan sus opiniones sobre la Revolución en las *Lecciones de filosofía de la historia universal,* estas opiniones han cambiado notablemente. No tiene ningún problema en afirmar la superioridad de la Reforma por encima de la Revolución y una cierta «superfluidad» de esta última. Dos razones esgrime: la primera, que la Reforma ha hecho antes en el tiempo lo que se trataba de hacer con la Revolución, y la segunda, que la reconciliación

alcanzada con la Reforma es muy superior a la que creía el joven Hegel que se podía alcanzar con la Revolución.

En definitiva, se constata el presupuesto ya explícito de que la libertad y eticidad griegas no eran comparables ni equivalentes a la reconciliación que aporta el cristianismo. Ahora la vida ética no implicará la existencia de la esclavitud y todo hombre será libre sólo por el hecho de ser hombre; la reconciliación del individuo con el todo ya no es inmediata, lo cual equivale a decir que todavía no es plenamente espiritual; el *hen kai pan* de Hölderlin ya no se ha de hacer en detrimento de la conciencia de sí, de la subjetividad. Aquella reconciliación era bella pero natural, el estado y la *polis* se imponían por encima del individuo sin que éste pudiera libremente –desde su libertad absoluta y su conciencia de sí– juzgar su valor, justicia o legitimidad. En cambio, con la Reforma se ha hecho efectiva la promesa cristiana de una nueva reconciliación y una nueva libertad, las cuales parten ahora de la conciencia misma y de la espontaneidad de los individuos, que reconocen en sí lo universal al mismo tiempo que admiten la necesidad de lo universal y objetivo, incluido el estado.

Como vemos, tanto el ideal griego como el revolucionario se ven superados y relativizados por un mismo y complejo proceso frente al ideal cristiano-reformado. Evidentemente, el fracaso de la Revolución –fracaso que es vivido plenamente por Hegel[316]-, con la imposibilidad implícita que conlleva de la reedición de la libertad griega, es un elemento clave en el abandono de ese ideal. El cristianismo cada vez más ocuparía el sitio del viejo ideal y, con ello, la Reforma pasaría a ocupar un lugar más central en la historia.

Hegel se explica el fracaso revolucionario en las *Lecciones de filosofa de la historia universal* por la limitación representativa del liberalismo y la Ilustración francesa –más que por la germánica-, que les llevan a apartarse del pueblo y de la situación concreta planteando un ideal abstracto. Quieren cambiar la sociedad en función de una mera abstracción, prescindiendo de la religión y eliminando este elemento del espíritu absoluto desde una filoso-

fía débil y todavía representativa. Quieren imponer su molde meramente intelectual al pueblo y a la realidad, y éstos, por tanto, se resisten. De ahí los levantamientos populares antirrevolucionarios en Francia o sus sucesivos fracasos en el exterior –en España, por ejemplo[317].

Hegel opina que los liberales antirreligiosos quieren unas reformas políticas que, generalmente, no tienen el consentimiento previo del pueblo, representado esencialmente por su religiosidad. El liberalismo y la Ilustración de los países católicos olvidan que, para cambiar la realidad política –la realidad espiritual objetiva–, han de cambiar antes la conciencia y la religión –la realidad espiritual absoluta. Han de adecuar, primero, la religión a las necesidades de los nuevos tiempos; si no es así, la religión –que domina los espíritus del pueblo– será un peso muerto tan poderoso y un elemento de reacción tan insuperable que condenará al fracaso cualquier intento de cambio.

Sólo en los países germánicos reformados, que han adecuado mediante la Reforma su religión a los nuevos tiempos y al nuevo espíritu, la religión ha inculcado a las conciencias el respeto por el mundo terrenal valorándolo por sí mismo, con independencia de trascendentalismos y de exigencias de renuncia. Así, sólo gracias a la Reforma el mundo terrenal conquista su valor por sí mismo –incluso para un alma religiosa–, ya que sólo la religión reformada se armoniza con las necesidades de la eticidad (habiendo destruido los tres votos antiéticos –para Hegel– de la castidad, la pobreza y la obediencia).

Fruto de todo lo que hemos visto, se produce una transvaloración de la revolución y del pensamiento que la engendraba –el cual era legítimo, pero estaba condenado al fracaso en los países no reformadores. Así, Hegel puede decir que la Revolución es la reforma de los países que no tuvieron Reforma, ya que los «protestantes han realizado su revolución con la Reforma»[318]. Al mismo tiempo, apostrofa que es imposible el triunfo de una revolución sin

una previa reforma religioso-espiritual[319]. La revolución es el intento desesperado de los países católicos para provocar violentamente el cambio político y espiritual que los países germánico reformados tuvieron pacíficamente. En estos países la revolución es superflua porque se ha producido una reforma religiosa en las conciencias, se ha producido una revolución espiritual, y ya no hay contradicción entre el mundo ético-político y el espíritu absoluto. Hegel piensa que, en Prusia, filosofía y religión se dan la mano, reconocen la racionalidad de su estado monárquico y comprenden que éste ha hecho posible la auténtica libertad y la reconciliación de las conciencias con el mundo objetivo y la historia.

9.9. De la bella democracia a la monarquía racional

Hemos enlazado con otro elemento clave del pensamiento hegeliano. La evolución respecto al ideal griego y la revolución nos ha llevado a la cuestión del tipo de constitución más perfecta. La compleja evolución que intentamos resumir tiene también un flanco en este tema, de manera que va modificándose paralelamente con los anteriores. En definitiva, la relativización de Grecia y de la Revolución provoca una correlativa devaluación del ideal republicano, democrático y puramente liberal. Sólo así Hegel podía unir en un mismo paquete la constitución aristocrática –a su juicio, el peor tipo de constitución– con la «más bella» de las constituciones, la democracia ateniense. Hegel, que cada vez más ha ido distanciándose de las propuestas liberales y pretendidamente democráticas, llegaría a ver con malos ojos la exaltación de la constitución democrática que hay implícita en la exaltación de la época griega.

Evidentemente, todo esto estaba implícito ya en el esquema cuatripartito, pero es cierto que le hacía falta todavía un paso para actuar conforme a ello y llevar a cabo una coherente periodización de la historia universal. Este cambio es el resultado de todo un complejo entramado de evoluciones. Hemos mostrado cómo el cambio

de un esquema cuatripartito a un esquema tripartito es el síntoma de una evolución mucho más profunda y cómo en el pensamiento histórico de Hegel convergen la mayor parte de los temas centrales de su pensamiento y su núcleo especulativo.

En definitiva, las *Lecciones de filosofía de la historia universal* y, sobre todo, el escrito introductorio llamado *La razón en la historia,* representan el último estadio cronológico de la evolución del pensamiento hegeliano desde el ideal griego al cristianismo, desde la Revolución a la Reforma, desde la república democrática liberal al estado racional-monárquico. Esta evolución estaba prácticamente cumplida en su etapa de Berlín, sólo quedaba un remanente, una concesión gratuita e injustificada, una pequeña aberración en la pureza de la linealidad de la historia: Grecia como etapa independiente y al margen del trancurso progresivo.

La lógica de la evolución del pensamiento hegeliano llevaba a la desvalorización y relativización de esta última. Hay que subrayar la resistencia que ofreció el autor a acometer esta revisión crítica. Durante diez años, a Hegel no le preocuparon lo más mínimo las contradicciones en que incurría al mantener en un altar al viejo ideal –nunca olvidado del todo. Finalmente, y en las puertas de la muerte, el logos de la historia y del sistema se habría de imponer, pero no por sí solos; otros cambios más «empíricos» o de más contenido dejaron la posición griega al descubierto y sin posible defensa dentro del pensamiento hegeliano.

10. NIETZSCHE: DESDE EL NIHILISMO HACIA LA POSTMODERNIDAD

En el fragmento póstumo 11[411], escrito aproximadamente entre noviembre de 1887 y marzo de 1888, su último año de vida lúcida, Nietzsche se autodefine: «Quien aquí toma la palabra no ha hecho [...] otra cosa que *reflexionar*: como un filósofo y solitario por instinto que encontró su provecho en permanecer aparte, al margen, en la paciencia, en la dilación, en el demorarse; como un espíritu arriesgado y experimentador que se ha extraviado al menos una vez en cada laberinto del porvenir; como un espíritu profético que *mira atrás* mientras narra lo que vendrá; como el primer consumado nihilista de Europa, pero que ya ha vivido en sí el nihilismo hasta el final –que lo tiene detrás de sí, por debajo de sí, fuera de sí...»[320].

Notemos que Nietzsche se presenta como un tipo de filósofo, o mejor, por adoptar como forma de vida un cierto tipo de filosofía caracterizada por la reflexión solitaria. Aparentemente, podríamos identificarla con el viejo ideal griego de la contemplación, aunque Nietzsche nos dice también que se da «por instinto» y que saca «su provecho» de este separarse vital, del andar lento por precavido y de la distancia crítica. Por ello se esfuerza «en permanecer aparte, al margen, en la paciencia, en la dilación, en el demorarse»; pero no para evitarse los problemas, soslayar las experiencias traumáticas y obviar los conflictos peligrosos, ¡sino buscándolos conscientemente, *ex profeso*!: «como un espíritu arriesgado y experimentador».

Con una humildad que no suele prodigar y sin recurrir al genio, Nietzsche confiesa que su «toma de palabra» nace únicamente de la suma de reflexión solitaria, distanciada, conscientemente lenta... y de atrevimiento «experimental» y vital. Se trata de un planteamiento paralelo al muy conocido en *Ecce homo,* cuando imputa su fuerte ánimo vital y sus habilidades lingüísticas (que, sin duda, ostenta) simplemente a la necesidad de sobreponerse a la enfermedad y al dolor cotidiano, que desde muy pronto le persiguieron.

Ahora bien, precisamente por lo mencionado, el nietzscheano «tomar la palabra» enlaza con la vida: es palabra viva, que no rompe con la experiencia personal, sino que surge de ella. Pues sólo él (o muy pocos como él) «se ha extraviado al menos una vez en cada laberinto del porvenir». Así, aparece la forma tan peculiar de filosofar nietzscheano que es inseparable de su forma de vida, de su opción vital instintiva, pero también decidida conscientemente. Nietzsche se presenta como un gozne pensante que sutura el pasado con el futuro, «como un espíritu profético que *mira atrás* mientras narra lo que vendrá».

Desde el presente escandalizado, a la vez culmina y destruye[321] la gran hidra de mil venenosos colmillos: el nihilismo. Por ello, y sólo así, llega a ser Nietzsche «el primer consumado nihilista de Europa, pero que ya ha vivido en sí el nihilismo hasta el final –que lo tiene detrás de sí, por debajo de sí, fuera de sí...». Por ello, y sólo así, llega a ser Nietzsche el primer antinihilista, pues su vivir ha exprimido, agotado y dejado sin su veneno al nihilismo.

Todo ello surge, pues, del sorprendente atrevimiento vital de seguir y «extraviarse» en todos los complejos y tramposos laberintos del nihilismo con paciente distancia, malévola reflexión, vital experiencia y coherente marginación, «aparte». Y es que únicamente debido a ello, el nihilismo que atenaza a toda la tradición europea, a su propia época y al destino de los «próximos dos siglos»[322], es dejado por Nietzsche no sólo «detrás de sí», sino incluso «por debajo de sí» y –¡quizás el único!– «fuera de sí». Al menos, así lo intuimos nosotros, conscientes de la enorme dificultad de tal tarea.

10.1. Importancia de la intempestividad nietzscheana

Muy pronto, el mencionado instinto solitario que le hace «permanecer aparte, al margen, en la paciencia, en la dilación, en el demorarse», y también arriesgarse a experimentar, a vivir y a extraviarse, convierte a Nietzsche en intempestivo, en el intempestivo por antonomasia. Ello le otorga lucidez tanto como le marca trágicamente. Como Tiresias, el adivino ciego, Nietzsche paga su profundo mirar convirtiéndose en extraño a su época, a la «sociedad» y a la tradición cultural hegemónicas.

Ahora bien, como Tiresias, gracias a ese extrañamiento e intempestividad, Nietzsche nos habla hoy como «un espíritu profético» y nos permite «*mirar atrás*» e intentar prever (aunque, seguramente, no prevenir) «lo que vendrá», lo que está viniendo hacia nosotros: presuntos «postmodernos» o –de manera paralela– denunciadores de una postmodernidad que fascina, aprisiona y determina, a pesar de todo. En eso, al menos, coincidimos con Nietzsche: nuestro «tiempo» no es, realmente, todavía «nuestro» tiempo.

Nietzsche piensa que un profundo proceso nihilista ha degradado la cultura y la vida europea, degradación que lamentablemente no parece sino haber aumentado y haberse globalizado con la postmodernidad. En *El origen de la tragedia*, Nietzsche describe una situación que parece encarnar el posmodernismo actual más cínico (Sloterdijk), sincrético e incapaz de auténtica decisión: «pensad en una cultura que no tiene ninguna firme ni sagrada fuente originaria, sino que al contrario está condenada a agotar todas las posibilidades y a alimentarse miserablemente de todas las culturas [y modas anteriores]: ¡esto es el presente!»[323].

Como podemos ver, se trata de la insustancial sociedad del simulacro que en cierto sentido culmina la postmodernidad. Como apunta Jean Baudrillard: «El carácter efímero de los contenidos y las formas se acentúa, las revoluciones de estilo, de moda, de escritura, de costumbres... ya son incontables. Al radicalizarse en un cambio a ojos vista, en un *travelling* continuo, la modernidad cambia de

sentido. Pierde poco a poco todo valor substancial [...] para devenir una estética del cambio por el cambio. Se abstrae y se despliega en una nueva retórica, se inscribe en un juego [...] de múltiples sistemas de signos. En el límite, sigue pura y simplemente la moda [...] Pues entra entonces en un cambio cíclico, donde resurgen todas las formas del pasado (arcaicas, folklóricas, rústicas, tradicionales), vaciadas de su sustancia, pero exaltadas como signos en un código o tradición, y neo, antiguo y moderno equivalen y juegan alternativamente. [...] no tiene ya valor de ruptura; se alimenta de los vestigios de todas las culturas al igual que de sus *gadgets* tecnológicos o de la ambigüedad de todos los valores».[324]

Sin duda, el intempestivo Nietzsche intuyó esa deriva postmoderna. Por eso nos atrevemos a decir que, en muchos aspectos, «su tiempo» es, en realidad, «nuestro tiempo»; su discurso es el nuestro y sus angustias, las nuestras. Lo que Nietzsche vivió, cómo lo hizo y la forma a través de la cual lo expresó en sus obras, se acerca sorprendentemente en muchos rasgos característicos a esta época nuestra que, aún borrosamente y sin precisión, llamamos «postmoderna».

Queremos destacar, pues, la contemporaneidad de Nietzsche, en primer lugar por tener como enemigo y gran problemática la más importante hoy mismo (el nihilismo); en segundo lugar, por qué algunas de las características de su escritura, pensamiento y vida anticipan las características consagradas con la postmodernidad. Por ello, hace tiempo que reivindicamos que se le considere como el primer postmoderno[325]. Y no por un prurito intelectual, para repartir elogios o señalar precedencias, sino porque así detectamos mejor los orígenes y características del postmodernismo, y contaremos con un excelente trampolín para analizar la ontología y genealogía de nuestro presente.

10.2. Advenimiento del nihilismo y postmodernidad

En nuestra edición de sus escritos póstumos, hemos destacado que Nietzsche fue el primero en profundizar en el gran problema con-

temporáneo (el nihilismo) y posicionarse en su contra; eso sí, sin caer en la defensa de caducos valores tradicionales. «Lo que relato es la historia de los dos próximos siglos. Describo lo que viene, lo que ya no puede venir de ninguna otra manera: *el advenimiento del nihilismo*»[326], proclamaba alrededor de 1887. Prácticamente un siglo después, estallaba la polémica postmoderna: se anticipó un poco a la década de 1980 por lo que respecta a la arquitectura y la famosa *La condición postmoderna* de Jean-François Lyotard (1979). Pero se convirtió realmente en el gran debate filosófico y cultural inevitable para todo pensador comprometido y al día, prácticamente un siglo exacto después de que Nietzsche formulara aquellas palabras.

Además, aunque la vinculación de postmodernismo y nihilismo no es hoy tan obvia ni lo fue entonces, también es cierto que ese debate traslucía la decadencia de los grandes relatos modernos (Lyotard) y, con ellos, de sus «valores supremos», sus «confianzas básicas», su «fe y moral» más profundas. Por ello, ya en 1980 Jürgen Habermas denunció la postmodernidad como una deriva conservadora y nihilista (aunque no me consta que usara el término) que quería destruir los grandes valores civilizatorios de la Modernidad, la Ilustración y Occidente.

Rápidamente el nombre de Nietzsche (muchas veces, más que sus ideas reales) fue asociado al postmodernismo y, por supuesto, a esa crítica nihilista de «todos los valores». No obstante, y de manera muy lamentable, se olvidó que precisamente Nietzsche había sido el primer y principal denunciador del «advenimiento del nihilismo»; y, lo que es aún peor, incluso se tendía a pensar que Nietzsche defendía el nihilismo y que ésta era su principal aportación al postmodernismo. Se olvidó el gran combate antinihilista de Nietzsche y por tanto, paralelamente, se obvió profundizar en las vinculaciones profundas del nihilismo con el advenimiento de la Postmodernidad.

Por ello, prácticamente se aceptó de forma acrítica y como indiscutible el triunfo planetario y en todas las esferas de la vida del

nihilismo postmoderno, que podemos ejemplificar bajo la consigna: «*todo* vale, porque nada *vale*». Significativamente, Oscar Wilde (otro claro antecedente del postmodernismo y sólo un poco posterior a Nietzsche) formuló de forma bella y precisa el nihilismo contemporáneo: «vivimos en una época –dijo– donde todo el mundo conoce el precio de todo, pero nadie conoce el valor de nada». A pesar del escándalo de Wilde respecto a su sociedad, nunca como hasta la actual globalización del capitalismo, la sociedad postindustrial y la postmodernidad, se habían confundido tan absolutamente precio y valor, valor de cambio y valor de uso (Marx), consumo y necesidad, espectáculo y vida (Guy Debord), simulacro y realidad[327]... Sloterdijk denuncia incluso que la actual sociedad postmoderna ha consagrado la más completa domesticación de la crítica y del radical «quinismo» filosófico, sustituyéndolos por un insulso, pasivo, banal y acomodaticio «cinismo» y una «crítica de la crítica» completamente autodestructiva[328].

Sin duda Nietzsche no habría separado Modernidad de Postmodernidad en la medida en que ambas son prisioneras del nihilismo; pero también es seguro que habría sabido distinguir los niveles alcanzados en una y otra. Para Nietzsche, el nihilismo está detrás del sistemático engaño en que –afirma– ha caído la humanidad a lo largo de la práctica totalidad de su historia, que por ello mismo es, en realidad, la historia del nihilismo. Esa es la «madre de todas las batallas» para Nietzsche: la historia humana ha sido la historia del nihilismo y de su enmascaramiento, pues –incluso viéndolo– la mala conciencia nos lo hace negar.

Al respecto, el postmodernismo sería sencillamente el estadio más cínicamente explícito y más globalmente extendido del nihilismo: su «estadio superior», su manifestación «imperial» y mundializada, erigido ya en parte esencial del «pensamiento único».

Ahora bien, detrás de esas muy importantes diferencias, Nietzsche destaca el dominio creciente de un mismo peligro, tendencia y degradación. Por eso proclama (con significativos subrayados): «MI INTENCIÓN, mostrar la absoluta homogeneidad en todo lo aconte-

cido y la aplicación de la distinción moral tan sólo como condicionada perspectivamente; mostrar cómo todo lo alabado moralmente es esencialmente idéntico con todo lo inmoral y cómo todo desarrollo de la moral sólo ha sido posible a través de medios inmorales y hacia fines inmorales»[329]. Nietzsche apunta hacia, denuncia y designa sintéticamente como el gran peligro común a toda la humanidad esa tendencia nihilista que imposibilita cualquier reto vital, estigmatizándolo moralmente.

Ahora bien, para Nietzsche la gran trampa o enmascaramiento del nihilismo nace de su equivocidad[330]. Por eso, un hecho tan cotidiano, normal, permanente e incluso banal en la humanidad, pero a la vez tan peligroso y determinante, ha sido percibido tan sólo muy tardíamente. Incluso Nietzsche no usa el término «nihilismo» sino a partir de 1883, si bien antes se había remitido a esa temática con términos como «pesimismo», «decadencia», «degeneración vital», «la gran náusea», «muerte de Dios» o «voluntad de nada»[331]. Así, en el fragmento 17[8] dice: «No se ha comprendido lo que, sin embargo, es palpable: que el pesimismo no es un problema, sino un síntoma, –que este nombre tendría que ser substituido por el de nihilismo, –que la cuestión de si el no-ser es mejor que el ser, es ya una enfermedad, un declinar, una idiosincrasia... El movimiento pesimista no es más que la expresión de una decadencia fisiológica».

Por esa característica y enmascaradora equivocidad, Nietzsche tiene que hablar de nihilismos en plural y diversamente adjetivados[332] en lugar de nihilismo en singular. La práctica totalidad de la historia humana ha estado dominada por un nihilismo enmascarado o «implícito»[333] que se niega a reconocerse como tal e incluso pretende considerarse como el gran adversario del nihilismo. Para Nietzsche, el advenimiento de la muerte de Dios ha acabado con la posibilidad de ese nihilismo, que ya sólo se puede mantener con lo que Sartre llamará «mala conciencia».

El postmodernismo en cambio parece inscribirse sobre todo en el nihilismo «explícito» que, necesariamente tiene, conciencia de sí y se reconoce como tal, pero más en su aspecto «pasivo» y acomo-

daticio que en el «activo», revulsivo y destructor. Predomina lo que Nietzsche llamaba «el nihilismo al estilo de San Petersburgo» y que caracteriza muy agudamente por «la “creencia en la incredulidad” hasta el martirio»[334]. Nietzsche denuncia su falsa «violencia» como un signo de encontrarse aún muy dependiente de la «necesidad de fe, de apoyo, de sostén, de recurso...»[335]. Denuncia que, llevados por el fanatismo de quien teme perder su última posibilidad de fe, pretendan hacer del nihilismo una especie de misión superior, entronizando la incredulidad como una nueva fe dogmática e intocable.

Ciertamente, algo hay de ello en muchos postmodernos, incluso en aquellos que a veces se presentan como más «atrevidos» o «radicales»: la eliminación de cualquier valor o «relato» moderno como único y violento sentido para la existencia o la cultura. Es evidente, aquí, la permanencia de una sospechosa y muy violenta voluntad de creencia, aunque sólo puedan aplicarla ya a creer en la nada, en el cinismo cotidiano y completo.

Nietzsche, que vincula todo valor y sentido a su capacidad de dar vida ahora y aquí, a mente y cuerpo inseparablemente, tiene claro que toda creencia en la nada, por violenta que sea, siempre terminará convirtiéndose en nada creencial, en nada valorativa y en nada vital. Por eso, como anticipó, gran parte del postmodernismo puede terminar como aquel soldado ruso que, agotado por la batalla, se tiende sobre la nieve y, simplemente, se deja morir[336].

Ciertamente, el «fatalismo ruso» denunciado por Nietzsche es un riesgo claro de gran parte del postmodernismo contemporáneo, heredero de ese «taedium vitae», «ennui de vivre» o «nihilismo incompleto»[337] del postromanticismo del siglo XIX. En gran medida, éste es el riesgo y la limitación más clara de la postmodernidad: «No aceptar ya absolutamente nada, no tomar nada, no acoger nada dentro de sí, no reaccionar ya en absoluto...»[338].

Es el cinismo postmoderno lastimero, banal, acomodaticio y entregado que denuncia Sloterdijk; el «pesimismo de la debilidad» que critica Deleuze; la «era del vacío» a la que ataca Lypovetsky.

En otros términos nietzscheanos: es el nihilismo extremo y pasivo que confunde la transvaloración con la indiferencia valorativa o la total ausencia de valor; que cesa absolutamente de fabular (incluso cuando se es consciente de tan sólo fabular); que deja de «bailar con las cadenas» de la condición humana.

Hay que reconocer también que hay postmodernos que no claudican ante esos retos y que, al contrario, reaccionan creativo-destructivamente (pues, como Nietzsche siempre resaltó, ambas cosas se implican mutuamente): transvaloran los viejos y caducos valores ofreciendo a cambio otros nuevos y revulsivos. Tal es la –sin duda– arriesgada tarea y el experimento vital que corresponde a la actualidad; esos son los «laberintos del porvenir» por donde deben extraviarse necesariamente los espíritus «proféticos» de hoy. Sólo así se podrá decir, tal vez, que se ha vivido la modernidad «hasta el final» y que se la «tiene detrás de sí, por debajo de sí, fuera de sí». Sólo así se podrá decir que se es realmente post-moderno... o, quizás, que ya no se tiene necesidad de ser «post-nada», pues realmente se es consciente de haber entrado en una nueva, positiva y vital realidad.

10.3. El postmodernismo de Nietzsche

Como hemos visto, gran parte del postmodernismo actual permanece prisionero del nihilismo pasivo, y del vacío intelectual y vital que provoca. Todo lo preside la falta de cualquier tipo de convicción, de valor o de proyecto vital. De ahí que Frederic Jameson caracterice la postmodernidad por la imposibilidad de la utopía, del proyecto, de una rebelión que merezca tal nombre y no sea meramente circunstancial o a la «moda»[339].

Jameson, un marxista reciclado hacia los *Cultural Studies*, denuncia la gran antinomia postmoderna, el colapso de la conciencia histórica y de la utopía, que sucumben bajo la enorme aceleración actual del cambio que provoca la caída de la sociedad en la moda, la transformación meramente estética y el más banal *revival* perpe-

tuo. Resulta imposible, por tanto, toda real utopía o propuesta de cambio revolucionario. Jameson coincide con Baudrillard (aunque mucho más entristecido que éste) en que la eliminación del sujeto (no sólo el político-revolucionario) lleva también a la degradación del objeto y de toda la realidad a «simulacros».

Ciertamente, si tal es la condición postmoderna, resulta imposible el anhelo o actitud también muy revolucionarios de Nietzsche (si bien apartados de lo masivo) descritos en nuestra cita inicial como «un espíritu profético que *mira atrás* mientras narra lo que vendrá», como alguien que se atreve a dejar «detrás de sí, por debajo de sí, fuera de sí» algo. Y, por tanto, que se atreve a saludar y abrazar una nueva forma radical de vida (eso es la revolución, ¿verdad?). Justo lo contrario que el nihilismo pasivo, el cual «del mundo tal como es, juzga que *no* debería ser y que, del mundo tal como debería ser, juzga que no existe. En consecuencia, la existencia (actuar, sufrir, querer, sentir) no tiene sentido [para él]; el *pathos* del "en vano" es el *pathos* nihilista»[340].

Ahora bien, también Nietzsche anticipó muchos de los mecanismos que (con independencia de otras aportaciones positivas, que no negamos pero que aquí no podemos desarrollar) muchas veces colaboran en la deriva cínica y nihilista del postmodernismo. Analicemos brevemente algunos aspectos.

10.4. Imposición de la estética

Influido por sus maestros Arthur Schopenhauer y Richard Wagner, Nietzsche fue clave en el proceso (culminante en cierto postmodernismo) que privilegia lo bello, estético y sublime (a veces, incluso lo chocante, feo, monstruoso, siniestro, repulsivo...) por encima de los ideales éticos y científicos. Así, la moral y la voluntad de verdad son denunciadas como trampas metafísicas, máscaras ascéticas, valores nihilistas o formas de la voluntad de poder en la medida en que relegan y someten la vida. En la tradición dominante, bien y verdad se oponen y apartan de la vida, la estigmatizan y la niegan desde el

más allá de sus valores transcendentes –por lo tanto, optan por el nihilismo metafísico.

Schopenhauer pensaba que sólo el arte (junto con la renuncia nirvánica del budismo) era capaz de apartar la vida del principio de individuación y del dolor del existir. Nietzsche también valora en todo momento la mundanidad de la belleza o del arte frente a la transmundaneidad o transcendencia platónica que suele acompañar al bien moral o la verdad absoluta. La belleza no rompe con lo sensible o lo instintivo, tampoco con lo corporal; la belleza necesita encarnarse en una materia y en las emociones; la belleza no puede «ser» contra ellas, sino que –para que sea bella–, necesariamente todas deben co-operar.

En cambio, por su parte el ascetismo siempre ha defendido un bien moral contra la carne, el mundo, el cuerpo, los sentidos, los instintos, los sentimientos, las pasiones... También la voluntad de verdad platónica, científica y metafísica siempre ha desconfiado de los sentidos, lo emotivo, lo concreto, lo material... Sólo una razón descarnada, aislada de las otras perniciosas facultades humanas, daba acceso seguro, riguroso y verídico al conocimiento.

En su análisis de la relación entre lo apolíneo y lo dionisíaco, Nietzsche sacó la conclusión de que sólo la belleza era capaz de armonizarlos, pues es forma sensible y apolínea que armónicamente expresa un fondo oscuramente trágico, dionisíaco, informe. Así, el arte consigue expresar armónicamente lo dionisíaco y lo apolíneo, mientras que la moral oculta lo primero bajo lo segundo y la voluntad de verdad se niega a concebir lo informe, lo dionisíaco. Sea por estas razones o por una deriva civilizatoria que se vincula con el nihilismo y la postmodernidad, la belleza –junto con el arte y la estética– han dejado de ser concebidos como mero «adorno» y «hagiografía» de la moral y lo verdadero.

Belleza, arte y estética no sólo han conquistado su plena independencia ontológica, sino que incluso cada vez más se imponen, dominan y colonizan todo el ámbito de la moral (incluyendo la política) y de la voluntad de verdad (incluyendo metafísica, ciencia y

tecnología). Muchas veces parece que ya sólo lo bello (elegante, erótico, provocativo, sugerente...) legitima lo político y decide lo que se considera bueno, verdadero y útil, mientras que aquello estéticamente frustrado (no necesariamente lo no bello, pues se está imponiendo una nueva estética de lo sublime, lo monstruoso, lo chocante, lo raro, lo provocativo...) parece no servir ya, por mucho que tenga otras virtudes, como bueno, políticamente correcto, científicamente verdadero e, incluso, técnicamente útil, productivo o con valor económico.

En el postmodernismo (pero quizás ya antes, con Baudelaire o Poe), lo estético lo domina todo, con independencia de si la belleza oculta algo terrible o el arte acaba convertido en mercancía económica y, lo que es peor, en consumo banal. Es la culminación de lo que inició la tradición que va de Schopenhauer a Nietzsche: lo bello, lo artístico y lo estético alcanzan una virtualidad existencial, una legitimidad ontológica y una substancialidad por sí mismos que desplaza y subordina el bien y la verdad, e incluso lo político, lo tecnológico y lo económico.

Sin duda, una de las características clave de la Postmodernidad consagra la tendencia, que se inicia en el siglo XIX, a escindir los tres trascendentales clásicos: *pulchrum, verum* y *bonum*. Y, sobre todo, a priorizar el que tradicionalmente era relegado a un lugar secundario. Así *pulchrum* –la belleza– ha adquirido valor por sí misma, imponiéndose rotundamente a *verum* –la verdad– y *bonum* –el bien. En adelante no importa e, incluso, parece inevitable que la belleza se relacione más con la mentira que con la verdad, con el mal más que con el bien, con lo morboso y torturado más que con lo sereno, con el placer malsano que no con la gracia tranquila...

Por eso, toda belleza (como todo «ángel», dirá Rilke en sus *Elegías de Duino*) «es terrible» y tiene algo de siniestro. En cierta medida, una belleza escindida del bien y la verdad, pero espléndida y fascinante en sí misma, se convertirá en un «signo», «síntoma», «condena»... pero también en una mercancía de alto valor bajo la nueva condición que llevará al postmodernismo. Edgar Allan Poe

expresó una importante tendencia estética contemporánea (en absoluto reductible a la «gótica») al confesar: «No he podido amar sino donde la muerte mezcla su hálito con la belleza».

En consecuencia, una nueva tradición que culmina en el postmodernismo, se siente ya completamente ajena al sueño platónico (plasmado en *El banquete*) que tan sólo podía amar aquella belleza que se hermanaba con la verdad y la bondad. Para esa nueva tradición –¿nihilista?– la más radical desconfianza o sospecha se extiende sobre las pretensiones de verdad y bien; mientras que la belleza impone sus leyes y su fascinación sin ninguna cortapisa, sin límites, sin anticuerpos, sin sospechas, sin vigilancia, despreocupadamente, con total entrega...

10.5. Valoración del microdiscurso y de la lúcida fragmentariedad

El postmodernismo ataca y rechaza el gran proyecto moderno fundamentador y a la búsqueda del sistema omnicomprensivo. Lo hace no sólo porque inevitablemente terminaba basándose o construyendo una metafísica: sobre todo lo rechaza porque el «pensamiento fuerte» se ha mostrado peligrosamente totalitario (Gianni Vattimo), porque la aspiración al sistema se ha hecho sospechosa (positivismo) y porque la búsqueda del fundamento último se ha comprobado inconsecuente e imposible (como muestra el «Trilema de Münchhausen»[341] según Hans Albert).

No ha de extrañar, pues, que la Posmodernidad se autodefina como época de microdiscursos, de la «paralogía» (Lyotard[342]), de la deslegitimación de todo macrodiscurso, del descreer en todo metadiscurso narrativo que pretenda dar coherencia, sistematicidad o –simplemente– sentido global y que, por tanto, Nietzsche se presente como su más obvio anticipador. Lo hace, por ejemplo, con su discurso aforístico y fragmentario, que renuncia a la lógica dual tradicional pero –al mismo tiempo– no deja de manifestar una cierta lógica digamos «disolutiva», subversiva o disolvente. Nietzsche

rechaza pretendidas legitimaciones metafísicas, religiosas, morales o políticas –más todavía: rechaza toda legitimación en tanto que tal–, y prescinde de cualquier metadiscurso destinado a sistematizar[343] o a dar un sentido coherente a los microdiscursos aforísticos que lo componen.

Ya a mediados del siglo XIX, con claridad y de forma intempestiva, Nietzsche optó por la lucidez, la fragmentariedad, la creatividad, la sugerencia y la eficacia multipolar del discurso por encima de su sistematicidad, coherencia y previsibilidad. Mientras muchos artistas vanguardistas, pensadores modernos y –hay que reconocerlo– también muchos postmodernos, se caracterizan por desarrollar una única idea, una única aportación, un único pensamiento, una única novedad y –en el fondo– una única obra (si bien, por necesidades del mercado cultural, multiplicada hasta el hastío), Nietzsche no se repite nunca y se reinventa continuamente[344], tal y como dicen que tendría que ser (no que lo sea efectivamente) la creación, el arte, la cultura, el pensamiento... en la edad postmoderna.

10.6. Aversión a lo político y lo colectivo

Es indiscutible que la postmodernidad es una época presidida por las masas, donde éstas son continuamente interpeladas, aduladas y seducidas desde los medios de comunicación; donde el arte y la cultura han devenido mero espectáculo para su diversión masiva[345]. Pero, paradójicamente (en el fondo, quizás no tanto), las masas son profundamente menospreciadas y obviadas por el postmodernismo. Es cierto que se las tiene muy en cuenta en tanto que consumidoras de sus productos «culturales», pero le resultan en el fondo completamente «invisibles», sino directamente repulsivas. Los intelectuales postmodernistas no sienten auténtica complicidad con las masas, por ello pueden utilizarlas como trasfondo crítico o jocoso de su discurso, pero jamás las valoran y se sienten completamente extrañados y ajenos a ellas.

El alejamiento, la incomprensión e, incluso, la aversión respecto las masas es uno de los aspectos clave de tendencias famosas en y hacia la postmodernidad, como el «eclipse de lo público» (Richard Sennett), el «fin de las ideologías» (Daniel Bell) y el «fin de la política». Nietzsche vuelve a jugar (con antecedentes como Schopenhauer) un decisivo papel en esa paradójica tendencia que rompe totalmente con las masas, precisamente en la época donde éstas toman tiránicamente el timón social.

Nietzsche avisaba con lucidez sobre el peligro del hombre-masa, el hombre del rebaño; pero jamás se detiene ni analiza concretamente fábricas, suburbios, la vida industrial, las condiciones laborales, las nuevas metrópolis... Más allá de por razones ideológicas, no son éstos sus escenarios, referentes, temas, puntos de mira, fuentes de análisis... como sí lo fueron de alguna manera en pensadores –en los que lo político o la condición de clase no era tampoco lo más decisivo– como Rimbaud, Baudelaire, Walter Benjamin y feministas apodadas George Eliot o George Sand.

Otros, como Ortega y Gasset, intuyeron también los peligros que se ocultaban tras esa «rebelión de las masas», si bien Nietzsche encarna el más radical desprecio y aversión. Hasta el escándalo –por excesivo y contrario a lo que por entonces propugnaban Marx, pero también los ideólogos del liberalismo–, Nietzsche hace gala de la más radical ausencia de compromiso social. Incluso insiste persistentemente en que todos los sangrientos conflictos políticos y sociales de su época (y que en el siglo XX lo serán mucho más), carecen de real interés y son meros epifenómenos de las problemáticas que le interesaban. Ciertamente tienen que ver con el advenimiento del nihilismo, pero de ahí a que carezcan de interés, sean un simple epifenómeno o, aún peor, una simple trampa… ¡es ya otra cosa muy distinta! Pero hay que reconocer que, después de Nietzsche y hacia la postmodernidad, serán muchos los intelectuales (por ejemplo, Heidegger) que insistirán en que las problemáticas de las masas no van con ellos e, incluso, aplaudirán intentos terribles (p.ej. el fascismo y el nazismo) para sacarlas «de enmedio» y reconducir sus reivindicaciones.

Como muchos postmodernos (pero aún más que ellos), Nietzsche vaga por la sociedad en gran medida ajeno a ella y ensimismado, pero también crítico en todo momento, dolorido, lúcido y viviéndolo todo siempre en primera persona. Sorprende, pues, que finalmente su vagar y su discurrir aparentemente «narcisistas» se proyecten tan certeramente sobre el núcleo de la cosmovisión moderna occidental y, por tanto, abran la puerta a la postmodernidad.

10.7. La radical imposibilidad del ideal

Fredric Jameson considera que la vivencia del tiempo y de la novedad en la sociedad postmoderna imposibilita o, al menos, debilita fuertemente el impacto social de la utopía. La posibilidad de ésta, como de todo ideal, depende de que pueda contrastarse con una realidad mínimamente estable. Jugando con la etimología, podemos decir que la «utopía» es un «no-lugar» ideal –quizás fantástico– construido en contraposición del lugar «real» cotidiano, más o menos miserable del *establishment*. Ahora bien, la postmodernidad acelera los flujos temporales, confunde novedad con moda, juega a la revolución como si se tratara de un mero *revival*, y convierte la realidad en simulacro. Con ello, el *establishment* se viste con todos los colores, pierde la solidez de lo «real», «permanente», «impuesto»... e incluso pretende encarnar su propia «utopía».

Por ello, el postmodernismo parece incapaz de formular con una mínima solidez y positividad su propio marco ontológico y se agota estérilmente en cuestionarse qué significa ser «postmoderno». Justo cuando la polémica postmoderna estallaba en nuestro país, criticamos esa debilidad conceptual y analítica del postmodernismo[346]. Los análisis son sólidos, claros, precisos, incisivos, críticamente consistentes... cuando se trata de analizar la Modernidad e, incluso, de apuntar aquello de la Modernidad que se niega o se quiere negar. En cambio, los análisis son muy inferiores, imprecisos, contradictorios, inconexos, vagos... cuando se trata de llevar a cabo una «ontología» o un análisis riguroso del «presente postmoderno». Por

eso, se viene a concluir que la «postmodernidad» es todavía un no-lugar, casi imposible de definir, un más allá del rechazo de todas las utopías modernas.

Así sucede exactamente, por ejemplo, en la consigna postmoderna más famosa: «el fin de los grandes relatos» o de los «metarrelatos modernos», pues se limita a afirmar el final de la confianza moderna en unos metaconceptos o unas metanarraciones absolutizadas. Es cierto que éstos se sustraen y se sustraían a toda crítica o posibilidad de refutación, pero eso era algo que ya había denunciado el «moderno» Karl Popper entre otros. Es significativo que, si sumamos las críticas vertidas tanto desde el polo positivista como desde el polo de las «filosofías de la sospecha», ya habían sido destruidos todos esos metarrelatos modernos en tanto que trampas ideológicas, legitimaciones perversas y no fundamentadas. No escapa a esa crítica ni uno de los ejemplos destacados por Lyotard[347]: «la dialéctica del Espíritu, la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto razonante o trabajador», «el Progreso», «la Revolución»...

En la misma línea y con el mismo déficit, Vattimo y Rovatti[348] coordinan un famoso libro colectivo que se opone a ese tipo de «ideales», «macrorrelatos» o ejemplos de «pensamiento fuerte» por considerarlos peligrosamente totalitarios. Les contraponen distintos ejemplos de «pensamiento débil», afirmando «que la racionalidad debe debilitarse en su mismo núcleo, debe ceder terreno, sin temor a retroceder hacia la supuesta zona de sombras, sin quedarse paralizada por haber perdido el punto de referencia luminoso, único y estable, que un día le confiriera Descartes»[349]. En fin, se trata de denunciar peligrosas propuestas modernas y exigir renunciar totalmente a ellas, pero sin propuesta concreta ni positiva que sea una plena alternativa. Por tanto, se ha fallado en explicitar tanto «la ontología del presente» como en definir una utopía o un ideal sobre los cuales construir el futuro.

También es cierto que suele haber una propuesta afirmativa subyacente (vinculada con el advenimiento del nihilismo y muy nietzscheana) que viene a postular que «el único ideal absoluto es la au-

sencia absoluta de todo ideal» o que «“no hay verdad” y que, por ello, incluso esta misma proposición es falsa». Pero no parece que las opciones que nos abre la postmodernidad se alejen demasiado de las que distingue Nietzsche en el nihilismo: ya sea el pasivo y conformado que, prisionero del ídolo caído, se deja morir pues no puede vivir sin él; ya sea el activo pero todavía violentamente resentido que se decide a acelerar brutalmente la caída y nulidad de todo; o ya sea el activo e ingenuamente creativo que se limita a proponer y reclamar un nuevo nacer, eso sí, todavía inconcreto (como hace el propio Nietzsche cuando reivindica el niño o el transhombre[350]).

Es innegable que desde el estallido de la polémica postmoderna se ha avanzado mucho en la definición positiva de la sociedad actual, pero hay que reconocer que todavía estamos en una etapa bastante incipiente en el análisis de la «ontología del presente», del actual mundo globalizado y de la «sociedad del conocimiento» presidida por las tecnologías de la información y la comunicación[351]. Aun así, las consignas y terminología más usadas continúan prisioneras del pasado (al menos, conceptualmente) en lugar de ofrecer verdadera luz sobre presente y futuro.

Nietzsche diría que continuamos dentro de un pensamiento «reactivo», como cuando hablamos de «sociedad postindustrial»; cuando nos lamentamos de la «pérdida del sentido», la «imposibilidad de la experiencia» o de la «crisis de los valores»; cuando proclamamos «la muerte de la historia», «del arte», «de la cultura», «del sujeto», «del hombre», etc. Sin duda, todavía predomina en el postmodernismo (al menos, en el más popular y de éxito masivo) un pensar de estilo apocalíptico o, al menos, crepuscular: de un final infinitamente estirado, paradójicamente actual y diferido, y detrás del cual no se avista ninguna nueva alborada.

10.8. ¿Antinihilismo postmoderno?

Como hemos podido ver brevemente, el postmodernismo (siempre bajo la influencia de Nietzsche) tiene dificultades para definirse

no-nihilistamente, para romper con las mil formas del nihilismo y encontrar su propio y renovado camino al futuro. El postmodernismo, como cierto nihilismo ruso desesperado y refractario a todo nuevo comienzo, debe superar su estadio meramente negativo. Un estadio postmoderno que aplica –con la más radical fe del converso al nihilismo– la terrible máxima: «¡prefiero que nada sea verdad a que vosotros tengáis razón, a que vuestra verdad tenga razón!»[352].

El postmodernismo hoy al uso ha de seguir a su más antiguo maestro y, quizás, el primer postmoderno (Nietzsche), también en su camino nihilista. Proclamar como él: «¡nosotros queremos "ser lo que somos": los hombres únicos, incomparables, los que se dan leyes a sí mismos, los que se crean a sí mismos!»[353]. Sin duda hay riesgos y peligros, que también acecharon a Nietzsche, pues éste (como muchos postmodernos) también recurrió a fórmulas peligrosas y en cierta medida poco conseguidas: superhombre, eterno retorno, *amor fati*, voluntad de poder...

Ciertamente, no podía prever Nietzsche la terrible deriva que han sufrido expresiones como «superhombre» o «voluntad de poder». Precisamente por eso, para minimizar esas interpretaciones que son en gran medida perversamente añadidas a unas fórmulas tan provocativas como peligrosas, insistimos –con sólidos argumentos filológicos y filosóficos– en verterlas al castellano como «transhombre» y «voluntad de potencia»[354], pues responden mucho más adecuadamente a la intención y sentido que Nietzsche les otorgaba.

Ahora bien, en filosofía esos riesgos deben ser asumidos, pues mucho peor es quedarse en la actual indefinición postmoderna: limitarse a denunciar ciertos planteamientos modernos, sin proponer comprometidamente ninguna positiva ontología del presente, ningún proyecto mayor de futuro, ninguna utopía que sirva de hilo conductor, ningún sentido que dé dirección al pensar y al actuar.

No negamos que muchos postmodernos van claramente más allá incluso del nihilismo activo, rompedor, crítico, destructor, que precisamente por ello abre la puerta al antinihilismo. En ellos, pero sobre todo profundizando en esa dirección, la postmodernidad tie-

ne y puede ser una puerta más allá del nihilismo. Aunque sea sin ese tono mesiánico que a veces resonaba en Nietzsche, la postmodernidad debe hacer posible «el hombre *redentor*, el hombre del gran amor y del gran desprecio, el espíritu creador (...) Ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo[355] de lo que tuvo que nacer de él [de ese ideal], de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo; ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo liberará la voluntad, que devolverá su meta a la tierra y su esperanza al hombre; ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada –alguna vez tiene que llegar...»[356].

Pues bien, en estos sombríos tiempos postmodernos, la necesidad de superar el nihilismo es hoy, sin duda, mayor que nunca antes. La Postmodernidad no será realmente post-Modernidad si no traspasa finalmente el nihilismo e inicia un nuevo comienzo antinihilista. Como decía Nietzsche: «Una filosofía experimental tal como yo la vivo incluso anticipa a modo de ensayo las posibilidades del nihilismo radical: sin que con ello se quiera decir que se limite a un no, a una negación, a una voluntad de negar. Muy al contrario quiere llegar a lo inverso –hasta un dionisíaco decir-sí al mundo tal como es, sin objeción, excepción ni selección-, quiere el ciclo eterno –las mismas cosas, la misma lógica e ilógica del encadenamiento»[357].

¡Este atrevimiento le falta a gran parte del postmodernismo! Quizás sea excesivo considerar, con Nietzsche, que ese sería «el estado superior que un filósofo puede alcanzar»; pero, sin ninguna duda, es el reto que todo filósofo o movimiento filosófico tiene que intentar. Y por ello, también debe intentarlo el postmodernismo del siglo XXI.

NOTAS

1. Madrid, Editorial Cátedra, 1989 (traducción de Jesús Fernández Zulaica). *Philosophy and the Mirror of Nature,* Princeton, Princeton University Press, 1979. Este libro ha merecido este mismo año una respuesta-homenaje colectiva: *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond),* Alan R. Malachowski (ed), Oxford (G.B.)/ Cambridge (U.S.A.), Basil Blackwell, 1990. Con la participación, entre otros, de John W. Yolton, W. V. Quine, Donald Davidson, Michael Clark, Charles Taylor. Este volumen incluye un artículo de Jennifer Hornsby titulado «Descartes, Rorty and The Mind-Body Fiction», pp. 41-57. Pero el interés por nuestro tema no termina aquí. Sin ir más lejos, recientemente se han publicado dos grandes obras colectivas: *Essays on Descartes' Meditations,* editado por Amélie Oksenberg Rorty (no nos consta el parentesco) en la University of California Press, 1986 (con 22 artículos escritos, entre otros, por J. P. Carriero, G. Rodis-Lewis, Jean-Luc Marion, D. M. Rosenthal) y el coloquio con motivo del 350 aniversario del Discurso del Método, *Le Discours et sa Méthode,* París, P.U.F., 1987, N. Grimaldi y Jean-Luc Marion (eds.), con 20 artículos y una «obertura» de Henri Gouhier.

2. Hay traducción de Mario A. Presas, Madrid, Ediciones Paulinas, 1979 (reeditada en 1986 por Editorial Tecnos).

3. Aquí nos limitaremos básicamente (Rorty, op. cit. 41-2) al problema de la conciencia («capacidad de conocerse a sí mismo incorregiblemente ("acceso privilegiado"), capacidad de existir independientemente del cuerpo, no espacialidad (tener una parte o "elemento" no-espacial)») y algún aspecto del problema razón («capacidad de captar los universales, capacidad de mantener relaciones con lo inexistente (intencionalidad)»). Hemos tratado del llamado «problema de la personalidad» (capacidad de

actuar libremente, capacidad de formar parte de un grupo social) en nuestra tesis de licenciatura, el libro *Entre lógica i empíria* (Barcelona, Editorial PPU, 1989), y en el artículo «La distinció subjecte-objecte en la filosofia de la história», en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia,* 1988, pp. 129-137.

4. Siempre que nos sea posible, citaremos por la traducción de Vidal Peña, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas,* Madrid, Editorial Alfaguara, 1977. A continuación de la paginación castellana indicaré la canónica de AdamTannery, en números romanos los volúmenes, seguidos de la página, en primer lugar la versión francesa y en segundo lugar la latina. En este caso: V.P. pág. 408, VII, 536. Quizás no sea ocioso recordar aquí que el *Discurso del Método* llevaba como subtítulo «Para bien dirigir la razón y buscar la verdad en las ciencias» y que se redacta para presentar los tres ensayos científicos: *Dióptrica, Meteoros* y *Geometría.* Por otra parte, como vemos en la cita, incluso en las respuestas a su obra más específicamente metafísica, Descartes no olvida esta meta.

5. Es sabido que, en su tiempo, la distinción entre ciencia y filosofía apenas empezaba a despuntar (aunque Descartes tiene claro el árbol del saber: metafísica como filosofía primera en las raíces, física o filosofía natural en el tronco y, en las ramas, ciencias como la medicina y el derecho). Así, Descartes no tiene ningún conflicto en resumir gran parte de su obra en un libro llamado simplemente *Principia Philosophiae* y que incluía desde su metafísica o teoría del conocimiento a su física mecanicista. Por otra parte, la opinión de Galileo en *Il saggiatore* respecto a que «el mundo está escrito con caracteres matemáticos» no le lleva a las inquisiciones cartesianas que trataremos. De manera muy contraria, al final de la segunda parte del *Discurso del método* Descartes nos dice que «habiendo advertido que los principios de las ciencias tenían que estar todos tomados de la filosofía, en la que aún no hallaba ninguno que fuera cierto, pensé que ante todo era preciso procurar establecer algunos de esta clase, y, siendo esto la cosa más importante del mundo...», pág. 51.

6. V.P. 17, IX, l3 – VII, l7.

7. De alguna manera, en la época la alternativa aparecía clara: o se seguía dentro de la mentalidad más escolástica, o se establecía una ciencia puramente convencional basada en el análisis nominalista y/o empirista de las sensaciones o, por último, se fundamentaba un nuevo «realismo» a partir del intento de suturar el abismo abierto entre sujeto-objeto de conocimiento. Curiosamente, la tercera opción, que es la escogida por

Descartes, implicaba no sólo una compleja fundamentación del sujeto pensante, sino también el retorno del argumento de Dios –Ser o sujeto infinito– como base de una metafísica racionalista.

8. V.P. 13, IX,9 – VII,l2.

9. V.P. 17, IX,13 – VII,l7.

10. Pág. XLI de la introducción a su edición.

11. Según detalla en la primera parte del *Discurso del Método.*

12. La referencia a *La vida es sueño* de Calderón de la Barca es inevitable.

13. Las preguntas son ahora: ¿cuánto tiempo hace que tiene esta opinión?, y ¿la tenía cuando escribió el *Discurso?* En este último caso, habría que pensar en las razones –aparte de la obvia prevención por la condena de Galileo– para no haberla tratado.

14. V.P. 19, IX, 16 – VII,21.

15. *Op. cit.,* pp. 54-5.

16. *Op. cit.,* pág. 56.

17. Lo recuerda justo antes del *cogito:* «¿No habrá un Dios, o algún otro poder, que me pongan en el espíritu estos pensamientos?». V.P. 24, IX, 19 – VII, 24. Al comenzar la tercera meditación, reitera el argumento del *Deus deceptor* en tres ocasiones: «acaso Dios hubiera podido darme una naturaleza tal, que yo me engañase», «esa opinión, anteriormente concebida, acerca de la suprema potencia de Dios» y «supuesto que no tengo razón alguna para creer que hay algún Dios engañador». V.P. 32, IX, 28 – VII, 35-6.

18. Nosotros hablaremos en adelante de «sujeto infinito» por cuatro razones. La primera, para evitar cualquier confusión teológica, que Descartes siempre intentó eludir, aunque en su tiempo era muy difícil. Así se evita el engorroso tema de la ortodoxia o no de Descartes. Por otra parte, él siempre la proclama mientras que, por otra parte, parece clara su distancia tanto respecto de la noción vulgar en su tiempo, como de los neoagustinianos espiritualistas, jansenistas, elementos clave del calvinismo y luteranismo, los místicos o Pascal (el «Dios de Abraham, Jacob...»). La segunda, muy relacionada con la primera, permite tratar conjuntamente tanto el argumento del *Deus deceptor* y del *genius malignus* como las

demostraciones cartesianas de Dios como no engañador. La tercera permite relacionar –como haremos– el argumento del *cogito* y de la demostración de la existencia de Dios, mostrando su unidad y armonía, cosa que normalmente se descuida. La cuarta, también muy relacionada con la primera, nos permite intentar contraponer la Modernidad racionalista y cientifista (que en gran parte necesita de una metafísica basada en la garantía –meramente epistemológica– del argumento de Dios) con otra corriente de la Modernidad, que manifiesta una vinculación mucho más espiritualista y fideísta (si se nos admiten los términos aproximativos que usamos). Al respecto, remitimos a nuestra ponencia «Dues modernitats a la recerca de Déu» en el *Simposium sobre «Déu»,* organizado por la Fundació Joan Maragall y el lnstitut d'Humanitats de Barcelona, publicado como *El Déu de les religions, el Déu dels filósofs,* A. Vega (Ed.), Barcelona, Editorial Cruïlla, 1992, pp. 163-168, así como a la comunicación «La astucia de Dios iniciando la Modernidad», en el *27 Congreso de Filósofos Jóvenes sobre «Filosofía y Dios»,* celebrado en Oviedo en 1990.

19. En el orden de la duda, Descartes invierte en cierta medida el principio de la llamada «navaja de Ockham» y apuesta por la hipótesis más fuerte, que más destruye la certeza y permite dudar de todo. Aunque en cierto aspecto –como insinúa–, basta con pensar un sujeto creador del propio ser un poco superior (no necesariamente infinito) como para que todas las facultades y evidencias del sujeto (incluso las verdades matemáticas) se cuestionen.

20. Podemos citar al respecto los versos de San Juan de la Cruz:

Glosas a lo divino
1 Mi alma está desasida de toda cosa criada
y sobre sí levantada,
y en una sabrosa vida
sólo en su Dios arrimada.

2 Y aunque tinieblas padezco en esta vida mortal,
no es tan crecido mi mal,
porque, si de luz carezco, tengo vida celestial;
porque el amor de tal vida, cuando más ciego va siendo,
que tiene el alma rendida,
sin luz y a oscuras viviendo.

San Juan de la Cruz*, poesía completa y comentarios en prosa,* Barcelona, Planeta, 1986, pág. 36.

21. V.P. 21, IX, l7 – VII,22.

22. Entonces el yo (como sujeto pensante) se reconoce a la vez como la última instancia de verdad/certeza (allí donde la duda debe necesariamente detenerse) y como la primera verdad/certeza indudable.

23. B. Russell critica la confusión del sentido existencial y predicativo del verbo ser. Hay que tener en cuenta, como veremos más tarde, que esa confusión era frecuente en la época. Así, por una parte, Arnauld y Gassendi le argumentan que no ha descubierto nada nuevo y le remiten a San Agustín. Por otra parte, también presuponen el sujeto las críticas de Hobbes y Mersenne sobre la posibilidad de formular el argumento del *cogito* a partir de cualquier acción o factum, ya sea andar o pensar. Como vemos, siempre se pasa al sujeto y se lo presupone, es un lugar común. Descartes, en cambio, argumentará que su posición se dirige a demostrar exclusivamente una substancia pensante, en principio distinta de la corporal. Así, distinguirá entre cualquier acción y el pensamiento. El argumento del *cogito* sólo sirve plenamente cuando hay *cogitatio,* pensamiento, conciencia del pensamiento. Pero éste puede referirse tanto al dudar como al andar, e incluso al pensar mismo. Lo importante es la autoconciencia de un *factum,* que sólo se tiene con el pensamiento de que se piensa algo, se hace algo, etc. Sólo así se puede demostrar –piensa Descartes– la «res cogitans».

24. Eso en todo caso será tema de la dialéctica del amo y el esclavo en la *Fenomenología del espíritu* hegeliana y de otros planteamientos.

25. Cito por la traducción de Tierno Galván, Madrid, Alianza Editorial, 1973. pp. 163-7.

26. Otra vez la metáfora ocular que ha sido la base de la epistemología occidental y que Rorty persigue, en cierta medida, en su libro.

27. Definición I: «Con el nombre de *pensamiento,* comprendo todo lo que está en nosotros de modo tal, que somos inmediatamente conscientes de ello.» V.P.130, IX, 123 – VII, 160.

28. Como dice en la *KrV.* B 132 (P. Ribas 153): «el *Yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones». Se trata de la apercepción trascendental. «El pensamiento de que todas esas representaciones dadas en la intuición *me* pertenecen equivale, según eso, al de que las unifico en una autoconciencia o puedo, al menos, hacerlo». B 134 (155).

29. V.P. 115, IX, 110 – VII, 140, sino como algo notorio por sí mismo, contemplado por simple inspección del espíritu. A esto último llega por sentir él mismo en su interior que es imposible que piense que no existe, pues es propio de nuestro espíritu formar proposiciones generales a partir del conocimiento de las particulares.

30. Definición V: «Toda cosa en la cual, como en su sujeto [*sujet*], está ínsito algo, o sea, por la cual existe algo que concebimos, es decir, alguna propiedad, cualidad o atributo del que tenemos en nosotros una idea real, es llamada *Substancia...».* Definición VI: *«La* substancia en que está inmediatamente ínsito el pensamiento es llamada, aquí, *Espíritu.»* V.P. 130, IX, 124 – VII, 161.

31. Cuando se va preguntando por la naturaleza de esa *res cogitans* recién descubierta se pregunta: «¿Hay alguno de estos atributos [ideas, pensamientos] que *pueda distinguirse* de mi pensamiento o que pueda estimarse separado de mí mismo?» (V.P. 27, IX, 22 – VII,28). Su conclusión no puede ser otra que: *él no es otra cosa que esos pensamientos.*

32. Incluso cuando, más tarde, Kant intente someter a crítica ese sujeto cognoscente (esa razón pura) llegará a la apercepción trascendental y al «YO pienso» que acompaña cualquier pensamiento. Paralelamente, aunque su búsqueda se dirige a lo *a priori,* se hará a partir de verlo funcionar *a posteriori* con las aportaciones de la sensibilidad. Así, a pesar de la famosa revolución copernicana de Kant, el espacio y el tiempo, los conceptos y categorías, el esquematismo. etc., son imputables a ese sujeto trascendental, pero sólo como condiciones de posibilidad de todo pensar en acto; es decir, a partir del material ofrecido por la sensibilidad y como un análisis posterior a un ejercicio muy extenso de la experiencia del conocer *a posteriori.* En definitiva, se descubren así las condiciones de posibilidad de todo mundo, pero como momento teórico –segundo y posterior– a vivir en él. De aquí a los análisis fenomenológicos de Husserl sobre el *Lebenswelt o* de Heidegger sobre el desvelamiento del ser, sólo hay un paso. Un paso marcado por la evolución de la distinción sujeto-objeto.

33. En tanto que *factum* de conciencia. Este aspecto producirá divergencias notables con Hobbes y Gassendi, aunque es un principio que no negará ningún empirista y que, por lo tanto, no es en absoluto un posible criterio discriminador entre éstos y los racionalistas.

34. Definición III: «Por *realidad objetiva de una idea,* entiendo el ser o la entidad de la cosa representada por la idea, en cuanto esa entidad está en

la idea: y en el mismo sentido pueden hablarse de una perfección objetiva, un artificio objetivo, etc. Pues todo cuanto concebimos que está en los objetos de las ideas, está también objetivamente o por representación, en las ideas mismas. V.P. 129-130, IX-124 – VII, 161.

35. Las ideas adventicias caen bajo el error tantas veces comprobado, bajo la consciencia del abismo abierto y el menor grado de perfección de los objetos exteriores respecto de algunas ideas como la de Dios. Las ideas facticias caen en función de la limitación del sujeto o yo cognoscitivo y sus abundantes errores. Estos posibles orígenes de las ideas no pueden justificar, pues, la producción de la realidad objetiva presente al pensamiento de ideas «más perfectas» como la del sujeto mismo o la de Dios.

36. Habla del «sello del artífice, impreso en su obra». V.P. 43, IX, 40 – Vll, 51.

37. Sólo la idea innata del ser absolutamente perfecto e infinito, originada y puesta en el sujeto finito por el único que puede ser más perfecto y estar por encima en la jerarquía universal, es decir ese mismo ser absolutamente perfecto, eminentemente infinito y existente en acto, puede remitir a esa cúspide de la jerarquía del ser.

38. Una posible versión del principio de razón suficiente.

39. Axioma III del resumen «geométrico» pedido por Mersenne: «Ninguna cosa, ni perfección alguna de ella existente en acto, puede tener por causa de su existencia la *nada,* o sea, algo no existente». V.P. 133, IX, 127. VII, 164.

40. Íd. Axioma IV: «Toda cuanta realidad o perfección hay en una cosa, se halla formalmente, o bien eminentemente, en su causa primera y total». Axioma V: «De ello se sigue también que la realidad objetiva de nuestras ideas requiere una causa que contenga esa misma realidad, no sólo objetivamente, sino formalmente o eminentemente».

41. Hemos mencionado que en la misma referencia al *Deus deceptor* o al *genius malignus* ya se presuponía esa jerarquía. Así Descartes accede fácilmente a rebajar el argumento y pasar, por tanto, de la primera hipótesis a la segunda, diciendo: «uno, no les objetemos nada por el momento, y supongamos, en favor suyo, que todo cuanto se ha dicho aquí de Dios es pura fábula; con todo, de cualquier manera que supongan haber llegado yo al estado y ser que poseo –ya lo atribuyan al destino, ya al azar, ya a una

enlazada secuencia de las cosas– *será en cualquier caso cierto que, pues errar y equivocarse es una imperfección, cuanto menos poderoso sea el autor que atribuyan* a mi origen, tanto más probable será que yo sea tan *imperfecto* que siempre me engañe» (las *cursivas* son nuestras) (V.P. 20, IX, 16 – VII, 21). Hay en este argumento una clara jerarquía incuestionada sobre la perfección (una jerarquía que claramente se remonta a la neoplatónica de prioridad del creador respecto a lo creado, o la aristotélica de la causa respecto al efecto).

42. Esta jerarquía mantiene la estructura jerárquica del ser y las estructuras lógicas clásicas, pero las proyecta sobre un objeto que se «contempla» y «analiza» desde un sujeto, al que sólo se puede acceder desde éste y a partir de un proceso de escepticismo epistemológico depurador.

43. Arthur O. Lovejoy, *La gran cadena del ser. Historia de una idea,* Barcelona, Icaria Editorial, 1983. Es curioso que a Lovejoy, como a gran parte de la crítica, le pase inadvertida esta jerarquía y apenas mencione a Descartes y nunca en este contexto (incluso lo valora más como «divulgador» que como «creador). Y ello a pesar de haberse mostrado un gran defensor suyo en *The Revolt Againt Dualism,* La Salle, 1930. Por otra parte hay que conceder que los tres principios que Lovejoy trata unidos (plenitud, continuidad y gradación) quedan muy relativizados por el abismo ontológico que Descartes evidencia y personifica. Pero, por otra parte, la jerarquía sujeto infinito / sujeto finito / objeto, paralela a sus ideas, está claramente en la base del argumento cartesiano.

44. Axioma VI: «Hay diversos grados de realidad o entidad: la substancia tiene más realidad que el accidente o el modo, y la substancia infinita, más realidad que la finita. Por ello hay asimismo más realidad objetiva en la idea de substancia que en la de accidente, y en la idea de substancia infinita que en la de substancia finita.»

45. V.P. 42, IX, 39 – VII, 49. «Quizá pudiera ocurrir que ese ser del que dependo no sea Dios, y que yo haya sido producido, o bien por mis padres, o bien por alguna *causa menos perfecta* que Dios. *Pero ello no puede ser, pues, como ya he dicho antes es del todo evidente que en la causa debe haber por lo menos tanta realidad como en el efecto»* (el subrayado es nuestro).

46. Por ejemplo, V.P. 39, IX, 36 – VII, 45.

47. No alargamos esta argumentación, que nos llevaría a un trabajo tan extenso como el que aquí presentamos.

48. De lo dicho se desprende que nuestra opinión –sobre una cuestión inevitable dentro de la crítica cartesiana– es que la auténtica y más propia demostración de la existencia de Dios es la de la tercera *Meditación* y no la de la quinta. Sólo la primera juega el papel central señalado, siendo la otra la reiteración por un argumento más corto, más tradicional (más próximo al argumento ontológico anselmiano), quizás más elegante pues *necesita* de menos aditamentos y condicionantes. Paradójicamente, sólo funciona cuando se presupone lo que se trata de demostrar. Ahora bien, el mismo Descartes en sus respuestas a Mersenne y en el resumen a «la manera geométrica» que éste le ha pedido, valora su simplicidad y claridad geométrica que pueden ayudarle a la comprensión, y añade que, si se considera con atención, presupone el argumento anterior (el de la tercera meditación). V.P. 125-7, IX, 121-2 – VII, 155-6.

49. V.P. 44, IX, 41 – VII, 51.

50. Cosa que le sucede a gran parte de la Modernidad. Pensemos en los partidarios del Dios de «Abraham, Jacob...» de Pascal, en los neoagustinianos espiritualistas, en los místicos, en gran parte de los jansenistas, calvinistas y luteranos, en los pietistas y fideístas, Jacobi, Hamann, Schleiermacher, Kierkegaard, etc.

51. Todo esto abrirá el espacio a otras teorías modernas que tenderán a reducir la distancia entre sujeto finito e infinito. Spinoza pondrá de relieve el papel del infinito, pero ahora como sustancia o naturaleza más bien que como subjetividad (de eso se quejará precisamente Hegel y facilitará su condena por panteísta), mientras que el pretendido sujeto finito se reduce a un modo de esa sustancia única y a buscar la *beatitudo* identificándose con su ley. Leibniz intentará compatibilizar al máximo los dogmas con la razón, el mundo de la gracia con el de la naturaleza y afirmará la racionalidad y bondad de ese Dios, que no sólo garantiza el saber sino el mejor de los mundos posibles. Al contrario que Spinoza acentuará la individualidad, Malebranche y Berkeley –como dice Rorty– mantienen ambos sujetos pero minimizan la consistencia de los objetos exteriores, la *res extensa*. Pronto, no obstante, comenzarán las críticas a ese sustrato que es el sujeto y, aún más, a su enlace con las cosas exteriores. Hume y Kant no harán sino comenzar ese proceso.

52. Permitiendo así la continuidad necesaria para el saber, para el discurso, para que el *discurrere* sea posible.

53. Al contrario que Kant, la realidad-en-sí no será vista como un mero *noúmeno* ignoto e indeterminable –al menos, teórica o cognoscitivamente.

Descartes terminará postulando un acceso privilegiado a esa realidad de manos de la matetización mecanicista de la *res extensa,* una vez la razón y el sujeto han sido legitimados y depurados de las causas de error.

54. *Historia como sistema,* Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1981, pág. 16. En *Sobre la razón histórica* (Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1979, apéndice II, pág. 230) dice también: «Una y otra vez se ha querido en el pasado del pensamiento hacer consistir la razón en ciertos caracteres determinados y exclusivos. Pero una y otra vez se descubrió que esa idea cerrada y conclusa de la razón era irracional y que nuevas formas de razón, a veces con caracteres opuestos a los consagrados, brotaban de su anterior figura desbordándola y superándola. Recuérdese, por ejemplo, que la mayor parte de la matemática actual está hecha con números y relaciones para los cuales los griegos acuñaron por vez primera el nombre de "irracionales"». Los subrayados son nuestros.

55. *Filosofía de la Ilustración*, México, FCE, pág. 20. MacIntyre (*Justicia y racionalidad, Conceptos y contextos*, Barcelona, Eiunsa, 1994) es todavía más radical: «Las doctrinas, las tesis y los argumentos han de ser entendidos en su contexto histórico (...) Cualquier afirmación tiene sentido para doctrinas cuya formulación es, en sí misma, limitada temporalmente; el mismo concepto de temporalidad es histórico en sí mismo (...) Así, la racionalidad, en sí misma, ya sea teórica o práctica, es un concepto con una historia: en el fondo, ya desde el momento en que existen diversas tradiciones de investigación con sus respectivas historias, también hay racionalidades antes que racionalidad».

56. *Génesis de la razón dialéctica*, Salamanca, Ediciones Univ. Salamanca, 1983, pág. 5.

57. *Una historia de la razón*, Valencia, Pre-Textos, 1998, pág. 78.

58. Se refiere a la función o capacidad de calcular (Kolakowski, *El racionalismo como ideología*, Barcelona, Ariel, 1970, pág. 7).

59. *La comprensión humana. I. El uso colectivo y la evolución de los conceptos*, Madrid, Alianza, 1977, pág. 30. Considera que estos axiomas no sólo eran comunes en el XVII, sino de «sentido común y, en particular, los partidarios de la `nueva filosofía mecánica' los consideraban fuera de duda».

60. Para él, esta característica es mucho más básica que la dicotomía empirismo-racionalismo.

61. *El ser y el tiempo* $21 (trad. José Gaos), México D.F., F.C.E., 1967, pág. 110. Con su complejo justificará esta identificación, pues: «El conocimiento matemático pasa por ser aquella forma de aprehensión de entes que puede estar cierta en todo momento de poseer con seguridad el ser de los entes aprehendidos por ella. Aquello que por su forma de ser es de tal suerte que responde al ser que se hace accesible en el conocimiento matemático, es lo que *es*, en sentido propio. Este ente es *el que es siempre lo que él es*; de donde que constituya el verdadero ser del ente empírico del mundo, un ser del que puede mostrarse que tiene el carácter del *constante permanecer*». Véase también, en esta línea, Felipe Martínez Marzoa *Historia de la filosofía*, vol. II, Madrid, Istmo, pp. 32ss.

62. Cito por la edición de Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional, 1979, pág. 182.

63. *Historia de la filosofía y de la ciencia*, vol. II, Barcelona, Crítica, 1985, pp. 134-5.

64. Por ello, y buscando un ejemplo difícil e importante, no podemos aislar de estos planteamientos y vinculaciones, formulaciones tan abstractas y metafísicas como, por ejemplo, la famosa primera definición de la *Ética* de Spinoza: «Por *causa sui* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente».

65. No olvidemos que (como ya mostró Comte) la ciencia moderna se caracteriza frente a la mayor parte de los esfuerzos metafísicos, herméticos, mágicos, cabalísticos, etc., por renunciar a conocer la realidad misma o el ser de las cosas, y limitarse a explicitar las reglas o leyes de su funcionamiento (ya en la línea newtoniana del «*hipotesis non fingo*»). Significativamente, Galileo, en el *Diálogo sobre los sistemas máximos* (Madrid, Aguilar, jornada 1ª, pág. 184) argumenta: «Temeridad extrema me ha parecido siempre la de aquellos que quieren hacer de la capacidad humana medida de cuanto puede y sabe operar la naturaleza, ya que bien al contrario, no hay efecto alguno de la naturaleza por máximo que sea a cuya entera comprensión puedan llegar los más especulativos ingenios. Esta vana presunción de entenderlo todo no puede tener más principio que el de no haber comprendido nunca nada».

66. En contraposición tanto de los paradigmas escolástico-aristotélicos como de los mágico-naturalistas, herméticos y simbólicos, tan típicos del Renacimiento.

67. Madrid, Siglo XXI, 1979, pág. 98.

68. Trad. de Guillermo Quintás, Madrid, Alianza, 1995.

69. En 1679, en una carta al Duque de Hannover Juan Federico. Todavía más entusiasta se mostró en una carta de 1677: «Me atrevo a decir que éste [el proyecto leibniziano] es el empeño supremo de la mente humana; y, cuando el proyecto esté acabado, a los humanos no les quedará más remedio que ser felices, pues dispondrán de un instrumento que exalta la razón al igual que el telescopio perfecciona nuestra visión». *Apud* Toulmin, op. cit. 2001, pág. 15.

70. *Leviatán*, I,V, pág. 149. Cito por la traducción de Carlos Moya y Antonio Escohotado para Editora Nacional, Madrid, 1979. En las páginas 148-9 había dicho: «Cuando un hombre *razona* no hace sino concebir una suma total por *adición* de parcelas, o concebir un resto por *sustracción* de una suma en relación con otra, cosa que (si es hecha mediante palabras) implica extraer la consecuencia de los nombres de todas las partes el nombre del todo y una parte el nombre de la otra parte. (...) En suma, en cualquier materia donde haya lugar para una adición y sustracción [operaciones esenciales y primarias de todo cálculo o razonamiento], hay lugar también para la razón, y donde esas operaciones no tienen lugar nada en absoluto puede hacer la razón».

71. *Leviatán*, pág. 144.

72. «Reflexiones sobre la Geometría en General. Del espíritu geométrico y del arte de persuadir» en Blaise Pascal, *Obras*, Madrid, Alfaguara, 1983, pág. 281 (traducción y notas de Carlos R. De Campierre).

73. *Dialéctica de la Ilustración, Madrid, Trotta, 1994, pp*. 61-62.

74. Incluso dirán (op.cit. 78-79): «Su falsedad [la de la razón cuantitativo-instrumental] no radica en aquello que siempre le han reprochado sus enemigos románticos: método analítico, reducción a los elementos, descomposición mediante la reflexión, sino en que para ella el proceso está decidido de antemano. Cuando en el procedimiento matemático lo desconocido se convierte en la incógnita de una ecuación, queda caracterizado con ello como archiconocido aun antes de que se le haya asignado un valor. La naturaleza es, antes y después de la teoría cuántica, aquello que debe concebirse en términos matemáticos; incluso aquello que no se agota ahí, lo indisoluble y lo irracional, es invertido por teoremas matemáticos. Con la previa identificación del mundo enteramente

pensado, matematizado, con la verdad, la Ilustración se cree segura frente al retorno de lo mítico. Identifica el pensamiento con las matemáticas. Con ello quedan éstas, por así decirlo, emancipadas. Elevadas a instancia absoluta. (...) El pensamiento se ratifica en un proceso automático que se desarrolla por cuenta propia, compitiendo con la máquina que él mismo produce para que, finalmente, lo pueda sustituir».

75. Y criticará a Galileo precisamente porque «todo lo que dice Galileo sobre la caída de los graves en el vacío está falto de fundamento, antes que nada debería haber establecido la naturaleza del peso».

76. *La gran cadena del ser. Historia de una idea*, Barcelona, Icaria, 1983.

77. *Descartes selon l'ordre des raisons (I, L'âme et Dieu; II L'âme et le corps)*, París, Aubier-Montaigne, 1968.

78. Tiene razón Toulmin (2001, 249s) cuando dice: «El modelo de *racionalidad* subyacente al programa filosófico de la Modernidad descansaba, pues, en tres pilares: certeza, sistematicidad y tabla rasa» (esto último en el sentido de partir radicalmente desde cero).

79. Incluso en el empirismo británico continúa aplicándose el *leit-motiv* «todo con la razón, nada sin ella». Pues la gran crítica empirista se basa en circunscribir el uso correcto de ésta en el marco de los datos empíricos dados, evitando desvaríos exagerados que la desvirtuaran.

80. *Meditaciones cartesianas,* Madrid, Ediciones Paulinas, pág. 42.

81. *El ser y el tiempo,* $20, pág. 107.

82. Carlos Solís, en la nota 34 al libro III, part. 1, de su traducción de la *Óptica* de Newton (Madrid, Alfaguara, 1977, pág. 319), cita referencias de manuscritos sobre la óptica y concluye: «Como de costumbre, en 1706, atribuía [Newton] la gravedad a una "causa distinta de la materia", mientras que en 1717 añade el adjetivo "densa". Pero entonces creía firmemente que la gravedad y toda actividad dependía *directamente* de la voluntad divina, como reconoce D. Gregory en su *memorandum* de 21 de diciembre de 1705 (Hiscock, 1937, pp. 29-32), según el cual es Dios lo que llena los espacios vacíos de materia».

83. Sartre ha sido quien ha acuñado este término, sobre todo a partir de su *Crítica de la razón dialéctica* (2 vols., Buenos Aires, Losada, 1960). No obstante, ya podemos encontrar sus trazos fundamentales

en el *Systemprogramm* donde se defiende un tipo de razón claramente diferenciado del geométrico. Pero antes incluso, ya Kant había vinculado la dialéctica con una condición necesaria de la razón humana, la cual plantea necesariamente una serie de cuestiones y de síntesis que no puede alcanzar como conocimiento (cfr. Livio Sichirollo, *Dialéctica*, Barcelona, Labor, 1976, pág. 177) .

84. Máxime cuando esta lección se pronuncia en un momento en que la caída de los regímenes socialistas parece haber dejado sin sentido el pensamiento dialéctico marxista, y en que –según es moda decir– nos domina un pensamiento único basado en la más estricta razón instrumental y econométrica.

85. Evidentemente, para la parte dominante o triunfante (vista desde hoy día) de la Modernidad, porque ciertamente hay otra tradición también moderna que se enfrentará a esta evolución.

86. Nos referimos especialmente a la posición pitagorizante y platonizante del primer Kepler en el *Mysterium Cosmographicum* de 1596.

87. Note el amable lector que Galileo no utiliza aquí el término «ciencia».

88. Aquí todavía el sujeto se funda o encuentra su fundamento propio en esa revelación del fondo geométrico de la realidad.

89. Cuando dice: «conducir ordenadamente (...) e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente».

90. Mediante argumentos diversos intencionalmente muy bien escogidos: el sueño, su propia falibilidad en ciertos paralogismos o, en el caso extremo, un hipotético genio maligno y engañador.

91. Así lo explica, considerándolo uno de los aspectos clave que darán entrada al siglo XX filosófico, Christian Delacampagne en su *Historia de la filosofía del siglo XX* (Barcelona, Península, 1999).

92. Evitamos retrotraernos a dialécticos anteriores, pues para éstos muy difícilmente la dialéctica puede ser una construcción del sujeto, por retroalimentada que sea.

93. Paralelamente, como la filosofía ya no puede ser pensada de ahora en adelante sino como historia de la filosofía, es decir como el devenir de la experiencia filosófica de la humanidad, la filosofía misma (y aún más su historia) pasa a manifestarse, cuando se la trata en su globalidad, como filosofía de la historia. Precisamente por ello es tan difícil escapar de Hegel

y su filosofía de la historia cuando se trata de globalizar el devenir humano, como le ha sucedido recientemente a Francis Fukuyama.

94. Se pretendía así igualar la gran «gesta» de la razón matemática al prever en los procesos naturales. Como vemos, se trataba de emular (y ampliar, en cuanto a ambición) en el campo humano-espiritual el rasgo más potente de las ciencias naturales.

95. Toulmin (2001, 209) dice: «Como movimiento decimonónico, el romanticismo nunca rompió del todo con el racionalismo; antes bien, se convirtió en su imagen especular».

96. Hegel, *Escritos de juventud* (trad. J. M. Ripalda), México, 1981, pág. 219.

97. Si se nos dice que distinciones como uso teorético y uso práctico de la razón perviven por ejemplo en Hegel, bajo las denominaciones como filosofía de la naturaleza y del espíritu, recordaremos que es así, pero integradas en un todo dialéctico que pretende «superarlas».

98. El mito como expresión sublime de lo inefable (Hamann, Schelling). Consideramos que esta capacidad integradora de la razón dialéctica está íntimamente vinculada con la recuperación precisamente a finales del XVIII del interés por el estudio filosófico del mito.

99. Previo y seguramente superado.

100. *Dialéctica*, Barcelona, Labor, 1976, pág. 15.

101. *La dialéctica*, Barcelona, Montesinos, 1981, pág.7. Véase también Felipe Martínez Marzoa, *De Kant a Hölderlin*, Madrid, Visor, 1992, pág. 129.

102. Ello lo han expresado con gran rotundidad Horkheimer y Adorno en la ya citada *Dialéctica de la Ilustración*: «Hay que rechazar la razón que pretende ser instrumento de manipulación y dominio de la naturaleza y de las relaciones sociales. Esta razón, ligada a los intereses de la burguesía, reduce la realidad a número y medida y se considera la única visión posible del mundo, de un mundo que está delante del sujeto –dueño a su vez de los medios de producción– para ser transformado, manufacturado y vendido. Este tipo de razón surge de un lenguaje que pretende ser el único lenguaje vivo posible, ajustado objetivamente a la realidad. Se trata de un lenguaje o discurso monológico que, enmascarando y perpetuando los intereses de los grupos dominantes, se presenta como el lenguaje

válido universalmente, es decir, válido para dominar universalmente. Este concepto de racionalidad (razón instrumental) no tiene en cuenta que nuestra razón es de naturaleza dialógica».

103. Es curioso cómo la historia, que había sido una cuestión tan importante para el humanismo renacentista y que resurgirá como cuestión filosófica básica con enorme fuerza en el s. XVIII (dando incluso origen a las modernas filosofías de la historia), resulte tan unánimemente repudiada en el siglo XVII. La razón geométrica es básicamente ahistórica, mucho más que la racionalidad del humanismo y, por supuesto (pues hay un salto importante) que la razón dialéctica desde finales del XVIII hasta el XX. Al respecto, es interesante cómo Eugenio Garin (*La educación en Europa 1400-1600*, Barcelona, Crítica, 1987, pág. 240), siguiendo a Hazard, vincula fuertemente Renacimiento y Modernidad diciendo: «Audacia crítica, discusión sobre el pasado, problema de la relación del pasado y presente, todo esto sirvió de enlace entre Renacimiento y el Siglo de las Luces». Y tiene razón, pero se olvida de que en medio de estos dos períodos se encuentra el XVII y la «razón geométrica».

104. A las grandes filosofías especulativas de la historia, pero también al materialismo dialéctico.

105. Por este motivo son tan decisivas para las filosofías especulativas de la historia de Kant o Hegel ideas como el mecanismo de la insociable sociabilidad o de la astucia de la razón. Es valioso reseñar que, aunque Kant niega el valor cognoscitivo de la dialéctica, en cambio piense la necesidad del desarrollo histórico (en sus escritos de filosofía de la historia) precisamente mediante un mecanismo tan dialéctico como el de la insociable sociabilidad.

106. Piénsese en el famoso prólogo de Hegel a su *Fenomenología del espíritu*.

107. También la razón dialéctica.

108. Buenos Aires, Losada, 1979, precedida por *Cuestiones de método*, que es su primera parte, escrita en 1957.

109. Fichte es radical al respecto. Así, en *Sobre el destino del sabio* (1794, 10) afirma que «la perfección representa el objetivo último y, a pesar de ello, inalcanzable del hombre; pues el perfeccionamiento en un proceso infinito *es* su verdadero destino».

110. Por eso en los *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de 1794 (II,4, pág. 55) Fichte afirma que: «Es muy necesario que se piense el concepto de actividad de manera completamente pura. [...] La acción originaria del yo, en la medida que pone a su propio ser, no se dirige a ningún objeto, sino que recae sobre sí misma». En esta dirección, Cirilo Flórez (*Génesis de la razón dialéctica,* Salamanca, Univ. Salamanca, 1983, pág. 54) considera que «lo principal» en el yo fichteano «no es la representación, sino una especie de deseo o de instinto que lo dinamiza. El yo originario de Fichte no es en absoluto un individuo o una conciencia individual (aspecto que le criticará Kierkegaard), sino una fuente de actividad que puede ser caracterizada como acción, como potencia en el sentido de Spinoza».

111. Op.cit., pág. 54.

112. Para centrarnos en el caso más famoso y controvertido de Hegel, vale la pena analizar sucintamente su *Fenomenología del espíritu*. En esta obra, su autor se esfuerza continuamente por mostrar que la dialéctica que la anima no puede ser predeterminada, y que incluso el «nosotros» que acompaña la experiencia de la conciencia individual no parte de ningún conocimiento de reglas o normas, sino únicamente del recuerdo (eso sí, epistémico) de aquella experiencia que había experimentado con anterioridad. Todavía más claro es el caso de la conciencia que lleva a cabo la compleja, traumática y dialéctica experiencia de la *Fenomenología*. Se trata de una experiencia vital siempre en contraposición consigo misma, con sus fenomenizaciones o figuras de la conciencia, y de continuo redefiniéndose dolorosamente a partir de las más terribles experiencias de la pérdida de sí. Precisamente, porque la conflictiva dialogicidad del proceso dialéctico no puede ser nunca totalmente prevista o reducida a reglas, Hegel termina esta obra con las frases: «la historia concebida (...) [es] el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida. Solamente "del cáliz de este reino de los espíritus rebosa para él su infinitud"».

113. Se trata de mi tesis de licenciatura sobre la filosofía de la historia y la contraposición de Kant y Herder, presentada en la Universidad de Barcelona.

114. Johann Gottfried Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beytrag zu vielen Beiträgen des Jahrhunderts*, de 1774. Seguimos la edición de Bernhard Suphan, *Sämtliche Werke*, vol V, Hildesheim, Georg Olms, 1967 (reproducción de la edición de 1891).

Hay traducción castellana de Pedro Ribas en J.G. Herder, *Obra Selecta*, Madrid, 1982. La citaremos por *Otra...,* y la paginación, por la de la edición Suphan y la de Ribas. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (publicada entre 1784 y 1791), que sigue la edición de Bernhard Suphan actualizando la grafía, Darmstad, Joseph Melzer Verlag, 1966. Hay traducción de J. Rovira Armengol, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Buenos Aires, Losada, s.f. (citada como *Ideas*... más la paginación alemana y castellana). Aunque generalmente respetamos las traducciones, introducimos las variantes que nos han parecido necesarias para acercarnos a la fidelidad máxima al texto, aun a riesgo de perder elegancia. Procuramos dar, no obstante, la paginación de alguna traducción para aquellos lectores con problemas de comprensión del alemán.

115. *Otra*... pág. 524/313 e *Ideas*... pp. 242-3/283-4.

116. *Ideas*... pág. 418/518. Max Rouché, *La Philosophie de l'historie de Herder*. París, Les Belles Letres, 1940, pág. 309.

117. Citamos siempre a Kant por la *Immanuel Kant Werkausgabe* editada por Wilhelm Weischedel en XII volúmenes, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977. (Procuraremos remitirnos también a una de las traducciones más accesibles).

118. La edición accesible está en Kant, *Filosofía de la historia* (trad. Eugenio Ímaz), México D.F., F.C.E., 1981. Como en el caso de Herder, citaremos primero la paginación alemana: *Filosofía* XI-61/37.

119. Hay que reconocer que, en este punto, Kant está muy próximo a Hobbes, ya que considera del todo clara la ilegitimidad de la sublevación porque rompe con el contrato social y, por tanto, con la misma base del estado, que consiste en otorgar al monarca el poder supremo, necesario para proteger a los individuos los unos de los otros. Utilizamos sólo la *Werkausgabe* (cit. *Paz*... pp. XI-245-6).

120. Subrayado por el mismo Kant.

121. Se ha de entender el término «desinterés» en el sentido de que no se encuentran implicados en la defensa de aspiraciones o intereses particulares y pueden ser, por tanto, neutrales y objetivos. Se salva así una de las condiciones para poder ser un juez justo: el no estar vinculado privadamente ni con una de las partes ni con el conflicto concreto. Sólo entonces, en definitiva, se evita ser a la vez juez y parte. Por ello los espectadores juzgan los acontecimientos atendiendo exclusivamente a la justicia y al beneficio de la humanidad en conjunto.

122. Id. pp. Xl-357-9/105-7.

123. Id. pp. XI-359-60/120-l, nota.

124. Id.

125. Al respecto valoramos la enorme capacidad de sugerencia, aunque creemos que se aparta de nuestra línea de trabajo, del libro de Jean-François Lyotard *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, París, editions Galilée, 1986.

126. Lo que se llama lo material de la voluntad –*Das Materiale des Willens*– y que es incapaz de la «universalidad de una regla». Id. pág. XI-360/120, nota.

127. Muy cerca del individualismo posesivo e insaciable que hace del hombre un competidor peligroso –un lobo, dirá Hobbes para el hombre. Ha desarrollado admirablemente esta cuestión C.B. Macpherson, *La teoría del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Barcelona, 1979.

128. Filosofía... pág. Xl-40/50 (el subrayado es de Kant).

129. id. pp. XI-37-8/46-7.

130. Id. pág. XI-37/46.

131. Id. pág. Xl-41/51.

132. Id. pág. XI-95-6/80.

133. Id. pág. XI-59/34.

134. Id. pág. XI-224 (subrayados de G.M.).

135. *El conflicto de las facultades*, pág. Xl-114. En el fragmento subsiguiente Kant establece ya una clara contraposición entre *Moralität in der Gesinnung* y los *Phanomenen der sittlichen Beschaffenheit des Menschengeschlechts*. Evidentemente, no le era extraña la distinción que luego tanto remarcaría Hegel entre *Moralität* y *Sittlichkeit*. En *Filosofía*..., pág. 114, Eugenio Ímaz no refleja esta distinción, traduciendo siempre por «moral».

136. Véase nota 6.

137. *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, pág. XI-53/25.

138. Para la paz perpetua, pág. XI-207, nota. Evidentemente, hay un matiz que puede marcar una gran distancia con Hegel, ya que Kant

hace referencia concretamente, y lo subraya, al *Recht des Menschen*. El monarca tiene para Kant su grandeza máxima en la tarea de administrar este derecho. Pero, en descargo de Hegel, diremos que para él todo el Estado está destinado a administrar, desde el punto de vista más universal, este derecho. Dejamos para otro artículo el desarrollo de las diferencias al respecto.

139. En su introducción *Sobre Pedagogía,* Kant argumenta prolijamente cómo la ausencia de disciplina y respeto por las normas sólo pueden conducir a la barbarie y a la animalidad.

140. Véase nota anterior.

141. *Filosofía*... pág. XI-362/lll.

142. Cfr. A. Aulard, *Kant, écrits politiques*, París, pág. 8.

143. Véase nota 7.

144. Cuesta pensar que pudiera despreciar esta posibilidad. La frase parece insinuar más bien que acabar con una opresión no implica que no pueda ser sustituida por otra. No obstante, reconocemos que aquí vamos bastante más allá de la letra.

145. *Filosofía*... pp. XI-55/27-8.

146. *Ideas...* pp. 213/240 y 239/279.

147. Sin embargo, hay que reconocer su postura abiertamente pangermánica ante la división de los pequeños principados germánicos y el afrancesamiento general de sus cortes. En Herder se puede detectar perfectamente el paso del concepto de nación ilustrado al concepto romóntico de ésta.

148. Rouché, op. cit. pág. 303.

149. *Ideas...* pp. 243-4/284-6.

150. Id. pág. 407/503.

151. Id. pág. 308/368.

152. Id. pág. 224/256.

153. Hölderlin, *Hiperión*, Pamplona, Ediciones Peralta, 1976, pág. 54.

154. *Ideas...* pp. 242-4/283-5.

155. Id. pág. 223/255.

156. Por supuesto, en un sentido muy diferente de la «mano oculta» de Adam Smith o de la «fábula» de Mandeville.

157. *Ideas...* pág. 418/518.

158. Noveno principio. *Filosofía*... pp. XI-47-8/61.

159. Id. pág. XI-358/106.

160. Id. pág. XI-360/107.

161. Kant: «Sobre el libro "Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad" de J. G. Herder», *Werkausgabe*, pág. XII-781. Hay edición castellana de Emilio Estiú: *Kant. Escritos de filosofía de la historia*, Buenos Aires, s.f., pp. 88-9.

162. Donde, a pesar de su gran amigo Goethe –que lo propuso para su cargo en la corte–, llegó a estar marginado por todos menos por la religiosa esposa del monarca. El propio Goethe se distanció progresivamente de él y llegó a afirmar en sus conversaciones con Eckermann (y publicadas por éste) que había deseado rogarle de rodillas que no publicara alguno de los libros que al final de su vida Herder dedicó –ya compulsiva y desesperadamente– contra el criticismo kantiano.

163. *Ideas...* pp. 279-80/332.

164. Id. pág. 280-l/333.

165. Y con ello el fracaso de gran parte de los ideales revolucionarios.

166. Algún aspecto (como este último) puede parecer exagerado pero creemos que es esencial al debate Kant-Herder e Ilustración-Romanticismo. Ellos anticipan claramente las polémicas actuales, como la muy reciente entre Sloterdijk y Habermas, si bien ahora el contexto contemporáneo las hace mucho más acuciantes por el aumento infinito de las actuales posibilidades de intervención (por ejemplo la ingeniería genética).

167. Por ejemplo, Berlin (2000, pág. 184) afirma que el «movimiento existencialista francés es el verdadero heredero del Romanticismo», y no duda –como tantos otros– en vincular a éste con el fascismo del siglo XX.

168. Muy significativamente, La Mettrie (1709-1751), que era médico, reivindica como el método más adecuado para analizar al hombre el de la anatomía y la fisiología. No tiene ningún problema en hablar del «alma de fango» humana y, como destaca Foucault, interpreta la educación en términos de adiestramiento y ortopedia. Además, tanto él como Hume

tienden a negar o relativizar la diferencia entre la humanidad y el resto de los animales.

169. Por ejemplo, Berlin, 1995, pág. 290. Véase también Berlin, 2002, pp. 339 y 345.

170. Lukács, 1976, por ejemplo la Introducción.

171. Por su parte, Blumenberg considera que el Romanticismo nace a partir del momento en que «han surgido dudas sobre si la ilustración, la razón y la ciencia están, en absoluto, en condiciones de rellenar el lugar en el sistema que antes ocupaban los mitos y ahora ha quedado vacante por la crítica de éstos. Cierto es que el mundo ilustrado es un mundo desmitificado. Pero si bien en él está asegurada la supervivencia del hombre, parece que no puede satisfacer la necesidad de sentido y de amparo que éste siente. Por eso se produce la rebelión del Romanticismo contra la Ilustración. Los románticos, con un gesto casi altanero, proclaman en contra de la ilustración que "no todo lo que no ha pasado por el control de la razón es un engaño" (AM, 69). La remitificación del mundo adquiere la urgencia y la militancia propias de una tarea que debía haberse hecho ya». Citado por Wetz, pág. 89.

172. Max Weber formuló esta tesis enfatizando su importancia básicamente para el desarrollo del capitalismo y el «racionalismo» modernos, pero podemos extenderla también al desarrollo filosófico en torno al Romanticismo y el Idealismo alemán.

173. Para ellos, para quienes predominaba la perspectiva idealista, la prioridad de las ideas y la posición del sujeto pensante no era algo secundario sino, al contrario, esencial, pues era la auténtica condición del triunfo duradero de la revolución política. Así, cuando la contrarrevolución se impuso en Francia y retornó la monarquía borbónica, la mayoría de estos filósofos (por ejemplo, Hegel) argumentaron que aquella revolución había fracasado por no haberse basado en la revolución subjetiva y de las ideas que ellos sí habrían realizado.

174. Berlin, 2000, pág. 160.

175. Berlin, 2000, pág. 160 y 183. Berlin insinúa incluso que esta deriva subjetivista conlleva en el Romanticismo más extremo la superación misma de su presupuesto moderno (el sujeto): «la voluntad y el hombre como acción, como algo que no puede ser descrito ya que está en perpetuo proceso de creación; y no es posible siquiera decir que está creándose

a sí mismo, ya que no hay sujeto, sólo hay movimiento». Sería posible, pues, que Herder anticipara tesis del tipo de la «historia como proceso sin sujeto» de Althusser.

176. En la *Crítica de la razón práctica* (pág. 48) dice: «Semejante independencia [de la ley natural de causalidad], empero, se llama *libertad* en el más estricto, es decir, trascendental sentido. Así, pues, una voluntad, para la cual la mera fórmula legisladora de la máxima puede sola servir de ley, es una voluntad libre».

177. *¿Qué es Ilustración?,* pág. 25.

178. Evidentemente, olvidaban su propia responsabilidad en las hambrunas previas, en la tiranía aristocrática o en el mal gobierno y en la bancarrota de la monarquía.

179. Pedro Cerezo, 2003, pág. 51. En este libro se trata el «conflicto endémico al mundo moderno entre Ilustración y Romanticismo» en la vertiente del pensamiento español de finales del XIX.

180. En las Conferencias A.W. Mellon que pronunció en 1965. Berlin, 2000, pp. 27ss.

181. La cursiva es nuestra.

182. Como, por otra parte, ya estaba claramente afirmado en la ética kantiana.

183. Berlin, 2000, pág. 29.

184. Berlin, 2000, pp. 86ss.

185. Ya en gran medida perceptibles en Kant, sobre todo en su pensamiento sobre la religión.

186. Berlin (2000, pág.140) se pregunta acerca de lo que podía significar «profundidad» para los románticos y termina concluyendo que, básicamente, remite a «lo inagotable, lo inabarcable».

187. Berlin (1995, pág. 271) no duda en afirmar que «Herder es el verdadero padre de la doctrina de que la misión del artista es, por encima de cualquier otra, testimoniar en su obra la verdad de su propia experiencia interna». Aún más –dice (pág. 276)–, Herder siempre «creyó que todos los hombres tienen algo de artistas».

188. Berlin, 2000, pág. 86.

189. Seguramente por ello Herder siente la necesidad de redactar su extensa y ambiciosa obra *Cartas para el fomento de la humanidad* en cinco recopilaciones, de 1793 a 1797.

190. Díaz-Urmeneta (1993, pág. 29) habla de la reivindicación del «valor de la experiencia diferenciada de las culturas históricas».

191. La tercera gran aportación de Herder según Berlin (por ejemplo, 1995, pp. 262ss).

192. Por eso ya en su momento, tanto en alemán (*Neuzeit*) como en otras lenguas se denomina *nova aetas* el período histórico moderno. R. Kosellek, en su obra *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, 1993, ha analizado brillantemente este aspecto, si bien por otra parte H.R. Jauss («Tradición literaria y conciencia actual de modernidad» en *La literatura como provocación*, Barcelona, Península, 1976) ha mostrado contundentemente que la dialéctica mencionada entre «antiguos y modernos» es muy antigua (de hecho, el término «modernus» está atestiguado ya en el siglo V).

193. El amable lector reconocerá aquí una adaptación del famoso aforismo del *Hiperión* de Hölderlin.

194. Sin duda, mezclando la noción del movimiento histórico dieciochesco con la de tendencia humana eterna y universal.

195. Y, por tanto, sin caer en un averroísmo (que consideraría el entendimiento o función intelectiva superior como común y compartida por toda la humanidad), según le acusará el propio Herder.

196. En el sentido etimológico que usa Kant de: juzgada, valorada, delimitada, calibrada.

197. Y, por supuesto, del individualismo liberal y moderno.

198. Se supone que –como recalcaba Descartes– al menos una vez en la vida, pues hay que evitar caer en la continua reiteración de un proceso sisífico sin fin.

199. Recordemos que ya etimológicamente la raíz «idio» –individual– es la que se utiliza para términos (como «idiota») que denotan falta de capacidad plena para usar la propia razón, el ideal de la Ilustración según Kant, y alcanzar así perspectivas universales.

200. Berlin 1997, pág. 166.

201. Mítico bandido griego que torturaba a sus víctimas «adaptándolas» al tamaño de su lecho, ya sea cortándoles la parte sobrante o estirando forzadamente sus miembros hasta alcanzar tal longitud.

202. Básicamente compartido con la práctica totalidad de los movimientos racionalistas anteriores.

203. Tanto la facultad individual como la racionalidad construida y compartida colectivamente.

204. Por eso Ortega insistirá mas adelante en que «yo soy yo y mis circunstancias».

205. Véase la oposición «dualismo versus monismo», apartado III-2.

206. Ello comporta no instrumentalizar al hombre o lo humano. Como dice en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (pág. 84): «El imperativo práctico será, pues, como sigue: *obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin y nunca solamente como un medio*».

207. En esto Herder se constituye también en un antecedente claro del Idealismo alemán.

208. La autoría (así como las influencias recibidas, por ejemplo, de Sinclair y su grupo de prorrevolucionarios) no está definitivamente fijada, aunque es indudable que el manuscrito conservado está escrito por la mano de Hegel.

209. Hegel *Escritos de juventud*, México, FCE, 1978, pág. 219.

210. Berlin, 1995, pág. 198.

211. Carta VI, pp. 28ss.

212. Taylor, 1983, pág. 29.

213. Salvando la peculiar monadología leibniziana.

214. Ciertamente, con ello también desarrollan algunas ideas ilustradas, pero sin duda van mucho más allá que, por ejemplo, Montesquieu y su reivindicación del clima y las condiciones geográfico-históricas.

215. Véase su temprana obra (1771) *Ensayo sobre el origen del lenguaje*.

216. Taylor, 1983, pág. 16.

217. Esta ambigua relación de desprecio y fascinación se nota permanentemente en todo el texto de Diderot (cito por la edición de Barcelona, Bruguera, 1983), como ya se ve en la presentación (pág. 22) del «sobrino»: «uno de los personajes más extravagantes de este país en el que Dios ha sido tan pródigo. Es un compuesto de altura y bajeza, de sentido común e insensatez. Muy extrañamente mezcladas ha de tener las nociones de lo honesto y lo deshonesto en su cabeza, ya que exhibe las buenas cualidades que la naturaleza le otorgó, sin ostentación, y las malas, sin pudor». Sin duda, esta ambivalencia proviene (como dice Félix de Azúa en la introducción) de que en Diderot hay ya «un Rameau súbterráneo esperando aflorar» (pág. 9) y que ese «desdoblamiento de Diderot [en el sobrino] era la aplicación racional y sistemática del programa ilustrado» (pág. 15). Aquí yace la dificultad del texto y los motivos de su general incomprensión: de una manera epocalmente muy nueva, Diderot está profundizando o desatando su subjetividad (según sea la filiación más prorromántica o proilustrada de los intérpretes). Como confiesa Diderot (pág. 21): «Converso conmigo mismo de política, de amor, de arte o de filosofía. Abandono mi espíritu a un libertinaje completo. Le permito que siga la primera idea que se presente, sea sabia o necia, tal y como vemos en la alameda de Foy a nuestros jóvenes disolutos seguir las huellas de una airosa cortesana (...) Mis ideas: ésas son mis amantes».

218. Véase Gonçal Mayos «De Sade o la subversión de/en la Ilustración» en *Daymon, Revista de filosofía*, 1993, nº 7, pp. 89-102.

219. En lo que Berlin (2000, por ejemplo pág. 85) denomina «violenta doctrina de afirmación personal que constituye el centro del *Sturm und Drang* alemán».

220. Del que se piensa que se debe únicamente a sí mismo y no a los farisaicos valores de su sociedad.

221. Taylor, 1983, pág. 22.

222. Berlin, 2000, pp. 160ss.

223. Díaz-Urmeneta (1997, pp. 27ss, siguiendo a Berlin) afirma que con el Romanticismo se destaca «la excentricidad entre razón y voluntad y [se] toma partido por esta última. Ella es la que mantiene nuestra identidad frente a la naturaleza exterior y frente a cualquier sistema cerrado, sea racional o teológico». Y por ello aparece una nueva figura opuesta a la «ilustrada del “experto”» en la «romántica del héroe, creador individual que está por encima de los estándares reconocidos de valor porque es él quien crea el valor».

224. También el idealismo de Hegel (siguiendo a Herder) intentará mantener todavía un complejo equilibrio entre subjetividad y racionalidad. Saliendo al paso de la general desconfianza de los románticos ante su dialéctica racionalista, Hegel los caricaturiza en las figuras de la «mala infinitud» (el anhelo de infinitud tan insaciable que se cierra en un círculo vicioso sin posible descanso ni ningún verdadero logro, pues inmediatamente debe destruirlo) y del «alma bella» (aquella subjetividad que se considera tan pura y sublime que nunca encuentra nada real que esté a su altura). Muy al contrario, Hegel exige la necesidad de la reconciliación con lo real (viendo lo racional que en él hay) desde la perspectiva de la astucia de la razón (de origen más kantiano que herderiano). A través de ésta, el gran sujeto cósmico (el espíritu universal) puede realizar sus objetivos universales y racionales precisamente mediante «portadores» movidos por sus particulares impulsos e instintos. Hay que decir que, a pesar de las muchas y tempranas críticas, tal apuesta especulativa ofreció el sistema o visión omnicomprensiva todavía hoy más amplios y ambiciosos, originando además la larga estela de la razón dialéctica que, a través del marxismo, ha llegado hasta nuestros días.

225. Aunque, como hemos mostrado, tal dualidad ya existía en la Ilustración. Así lo atestiguan también la famosa *Dialéctica de la ilustración* de Horkheimer y Adorno, y mucho antes las críticas de Nietzsche y Max Weber.

226. Berlin, 2000, pp. 186ss.

227. Es el famoso inicio de su novela *Historia de dos ciudades*.

228. Una primera redacción de este texto fue presentada en el 26 Congreso de Filósofos Jóvenes celebrado en Plasencia (Cáceres) en 1989. Sólo pretende ser, por tanto, una presentación de la lectura del autor de la obra höldeliniana.

229. No nos interesa ahora el hecho que dicha frase pueda ser invertida. Ciertamente, se puede pensar que el fracaso inevitable a que se ve abocado el proyecto emancipatorio hölderliniano podría haberse evitado quizás si hubiera leído a Marx. Por nuestra parte, creemos que esto puede ser cierto, pero que entonces Hölderlin sería irreconocible en la postura que creemos mostrar aquí. Tendría que haber cambiado totalmente su proyecto emancipatorio y vital. En definitiva, ya no sería el mismo. Seguramente la oposición, e incluso, la incompatibilidad del planteamiento entre Hölderlin y Hegel, incluiría por lo que respecta a nuestro asunto también a Marx. Nuestro interés se centra en pensar

esta incompatibilidad –profunda, coherente y radical– de los respectivos proyectos emancipatorios

230. En el llamado «Thalia-fragment», *F. Hölderlin, Sämtliche Werke und Briefe,* 2 vol., I, pág. 484. La traducción de las citas, cuando no especificamos lo contrario, es nuestra.

231. *Über die Ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen Schiller, Sämtliche Werke,* 5 vol., München, Winkler Verlag, 1975.

232. «Liebt die Gotter und denkt freundlich der Sterblichen!». Op. cit., 1, pág. 223.

233. «Was der Alten Gesang von Kindem Gottes geweissagt, Siehe! wir sind es, wir; Frucht von Herperien ist's! Wundebar und genau ist's als an Menchen esfüllet,... denn wir sind herzlos, Schatte, bis unser Vater Ather erkannt jeden und allen geHört». Op. cit., 1, pág. 314.

234. En dicha obra, tanto Hölderlin como Schelling y Hegel coinciden con lo que Schiller afirmaba en sus *Cartas:* que «para resolver en la experiencia el problema político, se precisa tomar el camino de lo estético, porque a la libertad se llega por la belleza» y que «la obra de arte más perfecta que cabe es el establecimiento de una verdadera libertad política» (Op. cit., V, pp. 314 y 313 respectivamente. Traducción castellana de Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, Col. Austral, pp. 15 y 13).

235. «O weckt, ihr Dichter! weckt sie vom Schlummer auch, Die jetzt noch schlafen, gebt die Gesetze, gebt Uns Leben, siegt, Heroen! ihr nur Habt der Eroberung Rccht, wie Bacchus» (Op. cit., 1, pág. 228).

236. «Des gemeinsamen Geistes Gedankcn sind,
Still cndcnd, in der Seele des Dichters. Dass schnellbetroffen
sic, Unendlichem Bekannt seit langcr Zeit, von Erinnerung
Erbcbt, und ihr, von heil'gem Strahl entzündet,
Die Jirucht in Liebe geboren, dcr Gotter und Menschen Werk,
Der Gesang, damit er von beiden zeuge, glückt.»

Und daher trinken himmlischcs Feuer jetzt
Die Erdesohne ohne Gcfahr.
Doch uns gebührt es, unter ottes Gewittem, Ihr Dichter! mit
entblOsstem Hauptc zu stchen, Des Vaters Strahl, ihn selbst, mit
eigner Hand Zu fassen und dcm Volk ins Lied
Gehüllt die himmlischc Gabc zu reichen» (Op. cit., I, pág. 255).

237. «Die Dichter müssen auch / Die geistigen weltlich sein». (Op. cit., 1, pág. 372).

238. «Denn es ruhn die Himmlischen gem am fühlenden Herzen Immer,
wie sonst, geleiten sie noch, die begeistemden Krafte, Geme den
strebenden Mann und über Bergen der Heimat
Ruht und wa1tet und lebt allgegenwartig der Äther,
Dass ein liebendes Volk in des Vaters Armen gesammelt,
Menschlich
freudig, wie sonst, und *ein* Geist allen gemein sei» (Op. cit., I,
pp. 277-8).

239. «Ach! es hatt in jenen bessem Tagen
Nicht umsonst so brüderlich und gross
Für da Volk dein liebend Herz geschlagen,

....

Stirb! du suchst auf diesen Erdenrunde,
Edler Geist! umsonst dein Element!» (Op. cit., 1, pág. 166).

240. «das nüchteme Lied»: «Soll es sein, so vergiss dein Heil, und schlummere Klanglos!» (Op. cit., I, pág. 266).

241. «Wenn der Schatten vaterlicher Ehre, Wenn der
Freiheit letzter Rest zerfällt, Weint mein Herz der
Trennung bittre Zahre
und entflieht in seine scHönre Welt» (Op. cit., I, pág. 144).

242. «... und wenn die reissende Zeit mir
Zu gewaltig da Haupt ergreift und die Not und das Irrsal
Unter Sterblichen mir mein sterblich Leben erschüttert,
Lass der Stille mich dann in deiner Tiefe gedenken» (Op. cit., I,
pág. 279).

243. «... Indessen dünket mir ofters
Besser zu schlafen, wie so ohne Genossen zu sein,
So zu barren, und was zu tun indes und zu sagen,
Weiss ich nicht, und wozu Dichter in dürftiger Zeit» (Op. cit., I, pág. 313).

244. Quizás haya algo parecido en el muchas veces denigrado marxismo más «romántico» (muy cercano a los socialistas utópicos) cuando consideran a los proletarios una especie de ángeles caídos que han olvidado que son la «sal de la tierra» y el poder telúrico y vivificador que en ellos yace.

245. «Einer, Einer nur ist abgefallen,

Ist gezeichnet mit der Rolle Schmach; Stark genug, die scHönste Bahn wallen, Kriecht der Mensch am tragen Joche nach.
Ach! er war das gott1ichste der Wessen» (Op. cit., I, p. 143-3).

246. «Nun, o Brüder! wird die Stunde saumen?

Brüder! um der tausend Jammemden,
Um der Enkel, die der Schande keimen, Um der koniglichen Höffnungen,
Um der Güter, so die Seele füllen, Um der angestammten Gottermacht,
Brüder ach! um unsrer Liebe willen,
Konige der Endlichkeit, erwacht!» (id., I, pág. 144).

247. Es evidente la relación con la voluntad de poder nietzscheana, pero éste es un tema que también supera nuestro escrito.

248. Cito por la edición de Johannes Hoffmeister, *Die Vernunft in der Geschichte* (V.G.), Hamburg, Felix Meiner (1955), 1980 –editado ahora como primer volumen de las *Vorlesungen–,* así como por la traducción castellana de César Armando Gómez, Madrid, Seminarios y ediciones, 1972.

249. Cito por la edición de Johannes Hoffmeister, *Die Vernunft in der Geschichte* (V.G.), Hamburg, Felix Meiner (1955), 1980 –editado ahora como primer volumen de las *Vorlesungen--:* y por la traducción castellana de César Armando Gómez, Madrid, Seminarios y ediciones, 1972.

250. Respecto a la bibliografía, remito a mi libro *Entre lògica i empíria. Claus de la filosofia hegeliana de la història.* Barcelona, PPU, 1989 (con prefacio de Ramón Valls Plana).

251. *Grundilinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (Ph. R.). volumen de las *Werke* de 1832-45, Frankfurt, Suhrkamp, 1982.

252. K. H. ILTING, G. *W. F. Hegel, Rechtsphilosophie,* 1973-4, Bd. I, pp. 227s. Apuntes de C. G. Homeyer.

253. 2 (el sueño de Nabucodonosor) y 7 (el sueño de las cuatro bestias). Al respecto hay que citar: J. WARD SWAIN, «The theory of the monarchies. Opposition history under the roman empire», en *Classical Philology,* vol. 25, 1, 1940, pp. 1-21. WALTER BAUMGARTNER, «Zu den vier Reichen von Daniel 2t, en *Threologische Leitschrift,* 1, 1945, pp. 17-22. Recientemente ha tratado esta cuestión –haciendo referencia explícita

a Hegel– GERTRÜDE LÜBBE-WOLFF, «Die Bedeutung der Lehre von der vier Weltreichen für das Staatsrecht des Römisch deutschen Reichs», en *Zeitschrift für Staatslehre,* 3, 1984, pp. 369-89. Agradezco a H.-Ch. Lucas, del Hegel-Archiv, que me comentara la existencia de este artículo.

254. Es la tesis del artículo citado de Swain. Al respecto, es importante recordar la analogía con las cuatro edades de Hesíodo, si bien falta en éste el elemento escatológico judeocristiano del advimiento final del Reino de Dios. El mismo Lutero recuerda esta profecía de Daniel para arengar la resistencia frente al expansivo imperio turco. Cfr. LÜBBE-WOLFF, *op. cit.,* pág. 372.

255. El mismo Lutero recuerda este profeta de Daniel para arengar la resistencia frente al creciente y en expansión imperio turco. Cfr. LÜBBE-WOLFF, *op. cit., p.* 372.

256. La consiguiente subsunción en el mundo oriental de los imperios babilónico y médico-persa (para respetar el número de épocas) no representa para nosotros especial problema. Como ya hemos expuesto en nuestra tesis doctoral (pp. 158-65), Hegel considera el mundo persa como la integración y síntesis de los distintos territorios e imperios que abarcó. Al respecto Hegel, comenta la relativa autonomía que, según él, permitía el imperio persa a estos territorios (W. G. 439-40/341-2).

257. Ph. R., pp. 353-4-5.

258. Ph. R., pág. 355.

259. Hegel remite a la obra del doctor STUHR, *Vom Untergange der Naturstaaten,* Berlín, 1812.

260. Ph. R., pág. 353.

261. Ph. R., pág. 356.

262. Ph. R., pág. 356.

263. Ph. R., pág. 353.

264. «In diesem Reiche vollbringt sich die Unterscheidung zur unendlichen Zerreisung des sittlichen Lebens in die Extreme *personlichen* privaten Selbstbewusst seins und *abstrakter Allgemeinheit»,* Ph. R., pág. 357.

265. Íd.

266. Ph. R., pág. 353.

267. Ph. R., pág. 353 y pág. 360.

268. Ph. R., pág. 358.

269. Como desarrollamos en nuestro libro.

270. Ph. R., pág. 359.

271. Ph. R., pág. 359.

272. Ph. R., pág. 360.

273. Abstracta, porque se da con independencia del desarrollo efectivo en la historia «donde el espíritu es considerado en su realidad más concreta» y de su idea. Parte, por tanto, de afirmaciones que permanecen indemostradas dentro del campo estricto de la filosofía de la historia. V. G., 53-75.

274. V. G., 54-76.

275. V. G., 61 2/85. «Van der Weltgeschichte kann nach dieser abstrakten Bestimmung gesagt werden, das sie die Darstellung des Geistes sei, wie er zum Wissen dessen zu kommen sich erarbeitet, was er an sich ist».

276. V. G., 54-76.

277. «Die nahere Bestimmung dieser Stufen ist in ihrer allgemeinen Natur logisch, in ihrer konkretern aber in der Philosophie des Geistes anzugeben».

278. «Die *Orientales* wissen es nicht, dass der Geist oder der Mensch als solcher an sich frei ist. Weil sie es nicht wissen, sind sie es nicht. Sie wissen nur, dass Einer frei ist; aber ebendarum ist solche Freiheit nur Willkür, Wildheit, Dumpfheit der Leidenschaft oder auch eine Milde, Zamheit derselben, die selbst nur ein Naturzufall oder eine Willkür ist. Dieser Eine ist darum nur ein Despot, nicht ein freier Mann, ein Mensch». V. G., 62/85-6.

279. Para ampliar esta cuestión remitimos a nuestro libro, cap. 7.13.

280. Sólo así podemos identificar este principio con el del mundo hindú –por ejemplo–: éste carece de déspota y, por otra parte, los brahmanes están tan supeditados a los condicionamientos de su casta como el más miserable paria.

281. V. G., 155-197.

282. Dirá, por ejemplo, que en esta etapa que se corresponde con «el espíritu infantil», *el* espíritu está de tal manera inmerso y sometido a la naturaleza que «no está todavía consigo mismo y, por tanto, no es aún libre, no ha conocido *el* proceso de la libertad», V. G., 156/198.

283. «Un simple accidente» que tiene a «añadirse, al espíritu. V. G., 156-198.

284. «In den *Griechen* ist erst das Bewusstsein der Freiheit aufgegangen, und darum sind sie frei gewesen; aber sie, wie auch die Römer, wussten nur, dass *Einige* frei sind, nicht der Mensch als solcher. Dies wussten Plato und Aristoteles nicht; darum haben die Griechen nicht nur Sklaven gehabt und ist ihr Leben und der Bestand ihrer schönen Freiheit daran gebunden gewesen, sondern auch ihre Freiheit war selbst teils nur eine Blume, teils zugleich eine harte Knechtschaft des Menschlichen, des Humanen». V. G., 62-86.

285. V. G., 62-86.

286. V. G.. 155-197.

287. V. G., 156-198.

288. V. G., 157-199.

289. «Das erste ist das Jünglingsalter des Geistes; er hat eine Freiheit für sich, aber diese ist noch mit der Substanzialität verbunden. Die Freiheit ist noch nicht aus der Tiefe des Geistes wiedergeboren. Dieses ist die griechische Welt. Das andere Verhätnis ist das des Mannesalters des Geistes, wo das Individuum seine Zwecke für sich hat, aber diese nur erreicht im Dienste eines Allgemeinen, des Staates. Dies ist die Römerwelt. Hier ist der Gegensatz der Persönlichkeit des Einzelnen und des Dienstes gegen das Allgemeine». V. G., 156-198.

290. «Erst die *germanischen* Nationen sind im Christentum zum Bewusstsein gekommen, dass der Mensch als Mensch frei ist, die Freiheit des Geistes seine eigenste Natur ausmacht. Dies Bewusstsein ist zuerst in der Religion, in der innersten Region des Geistes aufgegangen; aber dies Prinzip auch in das weltliche Wesen einzubilden, dies war eine weitere Aufgabe, welche zu lösen und auszuführen eine schwere, lange Arbeit der Bildung erfordert. Mit der Annahme der christlichen Religion hat z.B. nicht unmitlelbar die Sklaverei (aufgehert), noch weni ger ist damit sogleich in den Staatcn die Freihcit herrschend, sind die Regierungen und

Verfassungen auf einc vernünftige Weise organisiert, auf das Prinzip der Freiheit gegrtindet worden». Y. G., 62/86.

291. V. G.. 156-197.

292. V. G., 157-199

293. Id.

294. Ver la parte primera de este artículo.

295. Dos en las páginas V. G., 62-3/85-7, y una en las 155-6 /197.

296. V. G., 156-7/198-9.

297. Tanto los primeros editores –Eduard Gans y Karl Hegel– como Lasson siguen esta periodización, que puede encontrarse resumida también en V. G., 242-57.

298. Apuntes de G. Homeyer, editados por Ilting.

299. La dialéctica hegeliana se estructura generalmente en tres momentos, aunque ha habido quien ha remarcado que, en muchos momentos, Hegel ha desarrollado transiciones dialécticas que manifiestan una estructura cuatripartita. Parece que la identidad numérica hace que el esquema tripartito se adecúe a la dialéctica hegeliana. No obstante, hay que enfatizar que este esquema se basa en una progresión meramente cuantitativa y no cualitativa –hay un aumento en el número de sujetos libres–, lo cual va en contra de la naturaleza misma de la dialéctica hegeliana.

300. Obviaremos el problema de la estructura de la dialéctica hegeliana, ya que creemos que los conflictos no surgen por este motivo. Nos basaremos, por tanto, en el estructurado más típico en tres etapas: afirmación o unidad indiferenciada, negación o escisión, negación de la negación o reconciliación.

301. Ph. R., pág. 353

302. 247 páginas de la edición de Lasson, muchas más de las 131 que le ocupa Grecia.

303. Esta circunstancia quizás no se debe al mero azar sino que, probablemente, refleja una mayor proximidad de estos manuscritos en el momento de dar las clases o de trabajarlos de nuevo. Otto Pöggeler (director del Hegel-Archiv) sostiene la tesis de que, a partir de 1825, Hegel habla ya de una «filosofía oriental» [pp. 16-7] y que podía encontrar en

el Budismo o el Taoísmo un «salto originario» *[Ursprung]* comparable al griego. Nosotros hemos destacado en nuestra tesis (Barcelona, enero de 1988) la afirmación explícita de Hegel en el sentido de que la religión zoroastriana tiene ya todos los principios del espíritu. De todo esto parece deducirse que el interés de Hegel por Oriente –paralelo al de toda su época– no hace sino aumentar con el tiempo.

304. Los que duran sus clases sobre filosofía de la historia universal en Berlín.

305. Cuestión que es uno de los temas centrales de nuestra tesis doctoral. Se trata de analizar cómo Hegel hace compatible su esquema lógico-especulativo con los datos y acontecimientos intersubjetivamente disponibles en su época. Por otra parte, en el Hegel Archiv de Bochum es opinión compartida por Walter Jaescke y Kurt Rainer Meist –que son los encargados de editar la filosofía hegeliana de la historia– los cambios y retoques continuos que hace Hegel a lo largo de sus cursos sobre un esquema inicial. Parece ser que este esfuerzo por intentar encontrar la estructuración más adecuada persiste en Hegel hasta el momento de su muerte.

306. En las cuales tanto el arte como la filosofía griegos representan una cumbre casi insuperable y sólo comparable con los últimos logros en la propia época.

307. Ilting, p. 137, pl. 344. Manuscrito de Homeyer de 1818-19.

308. Oriente-despotismo, Grecia-democracia, Roma-aristocracia, estados germánicos-monarquía. Íd.

309. La cual es recogida, como hemos visto, en obras maduras de Hegel como la *Filosofía del derecho.*

310. Posición que podemos encontrar más radicalizada incluso en Hölderlin y otros románticos, que la situaban por encima de su propio tiempo y su propia patria.

311. Por ejemplo, Karl Löwith, en *De Hegel a Nietzsche,* dice (Buenos Aires, Sudamericana, pág. 58): «el mundo grecorromano está superado en el cristiano-germánico, y el concepto ontológico fundamental de Hegel se determina, por esto, de doble manera: como logos griego y como logos cristiano».

312. Pensamos que la cuestión clave en este asunto no es la ortodoxia o heterodoxia del cristianismo hegeliano. Si bien tendemos a valorar la tesis

de la heterodoxia, ésta no impide que para Hegel fuera muy importante la religión cristiana y su dogmática. En su juventud lo fue como elemento formador –en el cual se educó– y como elemento a criticar y superar. En su madurez, Hegel siempre remarca la posibilidad de interpretar el dogma cristiano en el sentido de su propia filosofía. Seguramente esta interpretación es abusiva y Hegel manipula el dogma cristiano en beneficio propio, pero esto no impide que la componente cristiana –básicamente heterodoxa– sea de vital importancia para interpretar y comprender su pensamiento.

313. Sobre la relación entre la Reforma protestante y la Revolución francesa en Hegel hemos de citar los escritos de LUDGER OEING-HANHOFF, «Hegels Deutung der Reformation»; ALESSANDRA GAlARSA, «Rivoluzione e Riforma nella filosofia di Hegel» y KAROL BAL, «Hegel's philosophy of history between dialectics and metaphysics. Attempt at an interpretation of the hegelian concepts of "Reformation" and "Revolution"».

314. Al respecto hay que citar el libro clásico: JOACHIM RITTER, *Hegel und die französische Revolution,* y los artículos de JEAN HYPPOLITE, «La signification de la Revolution française dans la "Phénomenologie" de Hegel», y de OTTO PÖGGELER, «Philosophie und Revolution beim jungen Hegel».

315. HYPPOLITE, *lntroduction a la philosophie de l'histoire de Hegel* destaca la «lógica implacable» y la necesidad que Hegel ve en la evolución de la Revolución hacia el Terror (pp. *72* y 89). Para Hegel, estaba claro que en aquellos momentos se jugaba el éxito y pervivencia de la Revolución e, incluso, el principio de orden que el estado representaba. Por esto consideraba a Robespierre como un héroe de la historia que hizo lo que había que hacer y cuando era necesario.

316. Hegel vivió la restauración borbónica en Francia y el equilibrio europeo subsiguiente que quería volver a la situación prerrevolucionaria (ver EUGENE FLEISCHMANN, «Hegel et la Restauration en France», y LEWIS WHITE BECK, «The Reformation, the Revolution and the Restoration in Hegel's Political Philosophy»). Hegel no llegó a vivir ni a teorizar las oleadas revolucionarias de 1830 y 1848, que son las que aportan éxitos permanentes a las ideas liberales. Por este motivo, Hegel tuvo que teorizar el fracaso de las ideas liberales y de la Ilustración política francesa (ver P. LEWIS HINCHMAN, *Hegel's critique of the Enlightement).* Creemos por ello que, en gran parte, los últimos cursos sobre filosofía de la historia y la

redacción de *La razón en la historia* vienen marcados por el esfuerzo por comprender el porqué del fracaso revolucionario.

317. W. G., 932/696.

318. W. G., 925/691.

319. W. G., 931-2/696.

320. Fragmento 11[411] según la notación de Colli-Montinari *F. Nietzsche. Nihilismo en los escritos póstumos*, edición, traducción e introducción de G. Mayos, Barcelona, Editorial Península, 2006[4]. Si no indicamos lo contrario, citaremos los escritos póstumos de Nietzsche por esta edición.

321. Podría ser un buen modelo anticipativo de la «desconstrucción» derridiana.

322. 11[411].

323. *El origen de la tragedia*, apartado 23. Traducción G.M.

324. «Modernité» en *Encyclopaedia Universalis*, pág. 141. Traducción G.M.

325. Véase Gonçal Mayos, «Nietzsche: el primer postmoderno» en *Filósofos clásicos hoy*, D. Cabezas (ed.), Barcelona, La Busca, 2009, pp. 163-202.

326. 11[411].

327. Aunque ciertamente Baudrillard invertiría esos términos, en la medida en que cree que en la «sociedad simulacro» éste es la única verdad y realidad, mientras que los que proclaman «verdades» y «realidades» no hacen sino mentir. Véase G. Mayos, «Baudrillard y la sociedad simulacro» en *Barcelona Metropolis. Revista de información y pensamientos urbanos*, núm. 78, Primavera 2010, pp. 36-39.

328. Peter Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1989.

329. 10[154]. Véanse también el 9[140] y el 11[116].

330. Véase el fragmento 9[35].

331. Véase Jean Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, París, Seuil, 1966.

332.Como destacan (si bien ofreciendo diferentes clasificaciones) autores como Heidegger, Deleuze, Djuric, Granier y tantos otros.

333. Evitamos la denominación «consciente-inconsciente» para evitar fáciles y erróneas asimilaciones a Freud, y porque la distinción entre estos dos tipos de nihilismo –como siempre en Nietzsche– no se juega simplemente a nivel de la conciencia de los individuos, sino que tiene su reflejo «objetivo» en los valores y la cultura. También evitamos denominaciones ditirámbicas –muy del gusto de Nietzsche por otra parte– como «enmascarado-desenmascarado», pues para él es muy problemática la idea de un desenmascaramiento que no comporte paralelamente un nuevo enmascaramiento.

334. *La Gaya ciencia*, libro V, párrafo 347.

335. Ídem.

336. *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 1979, pág. 29.

337. Véase 10[42].

338. Ídem. Traducción de Sánchez Pascual.

339. Véase Fredic Jameson *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1991.

340. 9[60].

341. Brevemente: la inevitable aporía que se manifiesta tras todo intento radical de fundamentación que cae en al menos una de estas falacias: (1) el retorno infinito, (2) el círculo lógico o (3) la interrupción dogmática del procedimiento fundamentador. Significativamente, dos de las cimas filosóficas de la Modernidad ya lucharon denodadamente para superarla, pero también acabaron aceptando esa perspectiva.

342. Jean-François Lyotard (*La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Teorema, 1984, pág. 55) afirma contundentemente: «Lamentarse de la "pérdida del sentido" en la postmodernidad consiste en dolerse porque el saber ya no es principalmente narrativo. Se trata de una inconsecuencia».

343. Noten los amables lectores que sólo para calificar su crítica se pueden usar adjetivos como «sistemático» y «coherente» que el propio Nietzsche insistió en denunciar.

344. Por ello nos vemos obligados a dividir su vida en, al menos, seis etapas diversas. Además, sólo duran más de tres años la primera (1) (1844-

1872) que va del nacimiento a su primera y muy polémica gran obra (*El origen de la tragedia*); la segunda (2) (1872-1879), que estaba marcada por su ruptura con el mundo académico y la filología; y la última (6) (1889-1900), donde ha perdido la lucidez postrado por la enfermedad. En las otras tres etapas, las filosóficamente más decisivas y donde escribió la amplia mayoría de sus obras, Nietzsche se está reiventando y autocriticando continuamente: (3) (1880-1883) donde se manifiesta como el más radical y materialista librepensador; (4) (1883-1886) presidida por la misteriosa sugerencia y el estilo mítico de Zaratustra, intentando formular su propuesta vital positiva; y (1886-1889) donde se lleva a cabo su tremenda radicalización última, pero sobre todo la tematización de la síntesis de todos sus enemigos: el nihilismo. Véase G, Mayos «Nietzsche contra el seu temps, d'antimodern a antinihilista» en *Històries de la Filosofia*, Barcelona, La Busca, 2007, pp. 123-146.

345. Véanse los ya clásicos de Guy Debord *La Sociedad del espectáculo* (Valencia, Pre-textos, 2002) y *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo* (Barcelona, Anagrama, 2003), y de Neil Postman *Divertirse hasta morir. El discurso público en la era del* «*show business*» (Barcelona, Ediciones de la Tempestad, 1991).

346. Véase «Carreró sense sortida neo-, post-, retro-modern» en *Hacs. Revista de Contrapunt*, nº 1, 1988: 14ss, y «Sobre el saber postmodern», en *Revista del museu de l'Hospitalet*, nº 1, 1988, pp. 4-7.

347. Lyotard 1984: 9.

348. Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti (eds.) *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1988.

349. Vattimo & Rovatti, en su «Advertencia preliminar» (pág. 16). Significativamente, Nietzsche es analizado y defendido en prácticamente todos los artículos que componen el libro. Así, por ejemplo, Vattimo lo ve como el ejecutor filosófico de lo que luego pensará Heidegger. Rovatti inicia su artículo remitiendo a «Nietzsche, un preámbulo». El nihilismo es palpablemente el tema crucial para Alessandro dal Lago y Maurizio Ferraris. Aunque no lo cita, Umberto Eco analiza la crisis de la razón desde una enciclopedia que se ha vuelto laberíntica y nos encierra en la «prisión del lenguaje», y Gianni Carchia plantea un muy nietzscheano «elogio de la apariencia». Incluso los análisis que se inspiran en Heidegger, Wittgenstein o Kafka son claramente influidos por Nietzsche.

350. Véase nuestra presentación a *F. Nietzsche, Nihilismo: Escritos póstumos*, 2006, pp. 22-33.

351. Para una crítica, véase el colectivo coordinado por G. Mayos y A. Brey, *La sociedad de la ignorancia*, Barcelona, Editorial Península, en prensa. En internet es accesible gratuitamente –bajo licencia Creative Commons– la versión anterior *La sociedad de la ignorancia y otros ensayos* en www.theignorancesociety.com, editado por www.infonomia.com para celebrar el Día Mundial de Internet (17-5-2009).

352. Apartado 7 del «Ensayo de autocrítica» incluido en la edición de 1886 de *El origen de la tragedia o helenismo y pesimismo*.

353. *La Gaya ciencia*, apartado 335.

354. Véase para ambas «Nietzsche: el primer postmoderno» y nuestra edición de los escritos póstumos de Nietzsche, ya citada.

355. Nietzsche lo personificará simbólicamente en su Zaratustra que abrirá las puertas al antinihilismo, superando a la vez del nihilismo implícito y el explícito-pasivo.

356. *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1972, pp. 109ss.

357. 16[32].



